TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU
PHẬT HỌC
CƠ QUAN NGÔN LUẬN CỦA TRUNG ƯƠNG GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
ISSN: 2734-9195

Bản chất và ý nghĩa thuật từ Śramaṇa

ISSN: 2734-9195 09:10 30/04/2026

Như vậy Sa-môn hạnh là sự toát lên từ tâm và thân của một hành giả tu tập đúng pháp của Phật chứ không hề dùng các lối khổ hành nhằm tô điểm cho cái tôi của mình.

1. Dẫn nhập

Thuật từ Śramaṇa (Sa-môn) dường như xuất hiện khá sớm trong văn học Ấn Độ thời kỳ đầu. Thời ấy khi nhắc đến Śramaṇa dường như người ta hiểu ngay đó là lối tu khổ hạnh hay vô số phương pháp tu khổ hạnh của các Sa-môn và Bà-la-môn. **Đức Phật** thường đối thoại với những nhà tu khổ hạnh, hay khổ hạnh cực đoan được xem như là người cuồng tín nhất của các nhà khổ hạnh, các vị tu khổ hạnh thường cho đây là một cách để đền tội, trả nghiệp và sự tự hành xác khá thỏa đáng để đền trả vô số ác nghiệp trong quá khứ.

Đức Phật đã bác bỏ mọi loại hình Sa-môn khổ hạnh thái quá, phê phán chủ nghĩa khổ hạnh, các loại hình thực hành khổ hạnh cực đoan, cuồng tín thái quá và sự phóng đại của nó thành một thói quen nuôi dưỡng bản ngã.



Ảnh: St

Bàng bạc trong kinh điển Pāli, đức Phật thuyết giảng về đời sống phạm hạnh của bậc Sa-môn, hướng đến đời sống giản dị, tiết độ mọi hoạt dụng trong đời sống hằng ngày, hướng đến mục đích chân chính, đúng với phẩm hạnh của một bậc Sa-môn.

Tìm hiểu ngữ nghĩa thuật từ Śramaṇa giúp ta có cái nhìn toàn diện về bối cảnh lịch sử phát triển của thuật từ và hiểu đúng về bản chất về hạnh Sa-môn được đức Phật tuyên thuyết trong kinh điển Pāli và so sánh quan điểm với các học phái đương thời khi họ áp dụng lối sống Sa-môn như thế nào.

2. Ngọn nguồn thuật từ Śramaṇa

2.1. Văn hóa Veda

Thế kỷ thứ sáu TCN, Bà-la-môn giáo thịnh hành và chiếm ưu thế trong đời sống xã hội **Ấn Độ** trong suốt thời đức Phật và Nigaṇṭha Nātaputta (Ni Kiền Tử). Các loại hình tế lễ và nghi thức tế tự do các giáo sĩ Bà-la-môn thực hiện và những vị này thường tuyên thuyết rằng những hình thức tế lễ như thế vì lợi ích và sự tồn vong của thế giới bao gồm cả thế giới Phạm Thiên. Do quảng bá niềm tin như thế, các tế sư Bà-la-môn ra sức duy trì và phát triển các nghi thức tế lễ ngày càng lớn mạnh và vô cùng phức tạp. Mục đích duy nhất để duy trì và phát triển hệ thống lãnh đạo tối cao, Bà-la-môn đã phát triển các loại hình tế lễ rất công phu. Những nghi thức tế lễ này được cho là thường tồn và họ tin chắc rằng chính nhờ vào các hình thức tế lễ mà thế giới sinh khởi và tồn tại.

Thuật từ Brahman phái sinh từ gốc √bṛh nghĩa là phát triển, mở rộng, khuyếch trương mạnh mẽ, linh hồn phấn chấn. Các giáo sỹ tế tự thực hiện các nghi lễ cầu nguyện, đảm nhiệm trọng trách tối cao về tinh thần trong xã hội Veda và được xem như thuộc dòng tộc của Prajāpati[1], Đấng sáng thế. Trong văn học hậu Veda, các giá trị nghi thức tế lễ đã chuyển thành biểu tượng đặc trưng và thực hành thiền định lên các biểu tượng ấy. Càng về sau, các nhà tư tưởng Upaniṣad (Áo nghĩa thư) quan sát rằng bản chất của linh hồn (ātman) có thể mô tả bằng những thuật từ phủ định, linh hồn “chẳng phải cái này cũng chẳng phải cái kia” (neti neti) và nó tự do thoát khỏi mọi tội lỗi, già chết, đói khát, sầu muộn. Ước muốn của nó, nhận thức của nó là chân thật. Người nào biết ātman như thế, vị ấy nhận được tất cả mong muốn của mình và thế giới. Linh hồn (ātman) hay Brahman có mặt trong tất cả sự vật và châu biến cả vũ trụ. Vũ trụ lưu xuất từ Brahman.

Vì vậy chúng ta thấy rằng niềm tin giản đơn và tận tâm về những thánh vịnh Veda và thánh vịnh Veda đang được thay thế bằng cách phát triển một hệ

thống phức hợp những nghi thức tế lễ và bẻ cong hướng đi của họ theo hướng độc thần hay tri thức thực tại tuyệt đối của vũ trụ.

Quan điểm xã hội và mục đích sống trong truyền thống Veda dựa trên hệ thống giai cấp, cái gọi là giai cấp "Śūdra" một cộng đồng người được cho là thấp hèn, cùng khổ trong xã hội thời Veda và mãi mãi về sau tại Ấn Độ, được liệt vào những hạng người không đủ tư cách hay thẩm quyền để thực hiện các nghi thức tế tự tâm linh.

2.2. Văn hóa Śramaṇa

Cũng vào thời điểm đó dòng chảy văn hóa mới xuất hiện hoàn toàn độc lập với hệ thống Brāhmaṇa đó là văn hóa Śramaṇa (Sa-môn). Chúng ta biết rằng khái niệm Sa-môn không phải là thuật ngữ đầu tiên xuất hiện trong kinh điển Phật giáo. Ngay từ thời học thuyết Veda mới hình thành, khái niệm này đã được phổ biến với ý nghĩa chỉ chung cho các tu sĩ hay đạo sĩ. Và như vậy, nói đến Sa-môn là nói đến những đối tượng muốn tầm cầu giải thoát, xuất ly gia đình, sống không gia đình như một kẻ du tăng để hành trì giáo pháp. Nhưng đối với Đức Phật, khái niệm Sa-môn không chỉ đơn thuần là những tu sĩ chung chung, mà là những tu sĩ có mục đích tu tập và đối tượng chứng đắc Tứ thánh quả (giải thoát). Chính vì thế, thông qua pháp và luật (dhamma và vinaya), bậc Sa-môn thật sự sống và hành trì có ý nghĩa, hướng đến đời sống ly tham, cất bước du hành vì lợi ích cho quần sanh.[2]

Thuật từ Śramaṇa phái sinh từ gốc √śram, hình thức chủ cách "śrama" đã xuất hiện trong văn học thời sơ khai với hai nghĩa chính:

(1) Śrama: Trở nên mệt mỏi; chán mỏi; kiệt sức, thường mang nội hàm tiêu cực. Mệt mỏi hàm nghĩa một người muốn tìm cách lẫn tránh, hay phải kiên nhẫn chịu đựng, không sẵn lòng đón nhận những gì đến với mình.

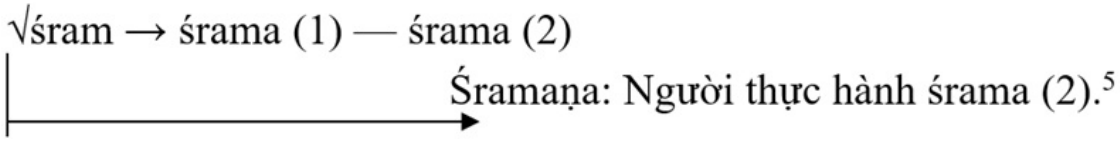
Śrama có liên quan mật thiết đến vấn đề tế lễ theo nghi thức Veda và thường được kết hợp với hai hành động hiến tế khác đó là khổ hạnh (tapas) và tán tụng. Là công việc vốn có trong vấn đề hiến tế, śrama được liên kết theo một cách đặc biệt với ba hoạt động chính yếu và nguyên mẫu; đạt được thiên đường nhờ vào các vị Thần, khám phá tri thức hiến tế bởi các bậc Ṛṣi Veda và tạo ra thế giới. Thông qua śrama, các vị Thần đã đạt được thiên đường.

Khi mật hoa của sự bất tử biến mất, họ tìm kiếm nó bằng phương tiện śrama và tapas. Tương tự như thế, những bậc Ṛṣi đã phát hiện ra những âm tiết và những nghi thức tế tự thông qua śrama và tapas. Cả vị thần và bậc Ṛṣi đều tìm kiếm "ngôn từ" theo cùng một cách. Sau đó là câu chuyện về các vị Thần đã lên được

thiên giới bằng cách tế tự.

Trước đó, họ đã sống trên trái đất và đồng hành cùng con người. Trong nỗ lực ngăn cản con người theo họ lên thiên đường, các vị Thần đã xóa mọi dấu vết về **nghi thức** tế lễ trên trái đất này. Tuy nhiên, những bậc Ṛṣi đã tìm kiếm nghi thức tế lễ bằng cách ca tụng (arcantaḥ) và các hình thức khổ hạnh (śramyantaḥ). Nhờ vào những phương pháp tu khổ hạnh như thế, họ thực sự thành tựu được những gì như họ mong muốn, và những bậc tiên tri (Ṛṣi) cũng đạt được như vậy. Ở đây rõ ràng "śrama" được sử dụng đồng nghĩa với tế lễ (yajña).[3]

(2) Śrama: Nỗ lực, hay thực hành pháp khổ hạnh, và trộn lẫn ngữ nghĩa với "Śam" nghĩa là du tăng, kẻ sống ẩn dật. Một hành giả thực hành các loại hình khổ hạnh ép xác được gọi là Śramaṇa (Śramayati tapasyatīti Śramaṇaḥ).[4]



Thuật từ Śramaṇa lại xuất hiện trong Taittirīya Āraṇyaka (Sâm-lâm thư): "Vātaraśanā ha vā ṛṣayaḥ śramaṇa ūrdhvamanthino…"; trong bản kinh, Śramaṇa được kết hợp với ba thuật từ nữa đó là Vātaraśana, Ṛṣi và Ūrdhvamanthino.[6]

(1) Thuật từ Vātaraśana xuất hiện đầu tiên trong bài thánh vịnh Ṛgveda nhằm tán dương các bậc tịnh mặc, bí ẩn được gọi là Muni, một danh hiệu thường gặp trong văn học giai đoạn hậu Vệ đà nhằm chỉ cho bất kỳ bậc Thánh nhơn hoặc Sa-môn tu khổ hạnh, nhưng ý nghĩa ban đầu của nó không rõ ràng. Muni được ban tặng danh hiệu "người tóc dài." Bài kệ đầu tiên cho biết ông ta tham gia vào các chức năng của vũ trụ: "Người có mái tóc dài hỗ trợ cho Thần lửa, độ ẩm, và trời đất. Người là cả bầu trời để nhìn vào. Người có mái tóc dài được gọi là ánh sáng này."[7]

Mái tóc dài của Muni được nhắc đến bảy lần trong bài thánh vịnh. Trong bài kệ thứ hai, những Munis (số nhiều) được gọi là Vātaraśana (gió thổi vù vù), và các bậc Muni được cho là mặc quần áo dơ bẩn (malaḥ). Một số học giả đã xem thuật từ Vātaraśana ám chỉ tình trạng lõa thể; sau đó nó sẽ là một từ đồng nghĩa với thuật từ Digambara[8] (lõa thể/mặc áo không khí) sau này thường được sử dụng để chỉ cho các Sa-môn Jaina (Kỳ-na giáo). Tuy nhiên, việc những bậc Muni được mô tả trong cùng một bài kệ vừa là khỏa thân vừa mặc quần áo dơ bẩn là không nhất quán. Thuật từ này được thông diễn một cách thích hợp hơn dưới ánh sáng của sự kết hợp giữa những bậc Muni với gió, một chủ đề lặp đi lặp lại

trong bài thánh vịnh.

Phần còn lại của bài kệ trong đó thuật từ xuất hiện có nội dung: “Họ đi theo hướng gió nhanh và đi đến nơi mà các vị thần đã đi trước đó.” Những câu kệ khác cũng cùng chủ đề: (3): “Ta đã dập dìu gió bay”; (4): “Bậc Muni... bay qua bầu khí quyển” (5) Bậc Muni là “chiến mã của gió và bạn của gió”; (7) “Gió thổi lồng lộng cho Ông.” Bay trong không khí và chịu lực của gió là những đặc điểm của trạng thái Muni. Khi thuật từ này được giải thích trong ngữ cảnh này, “gió thổi vù vù” có thể có nghĩa là quần áo của những bậc Muni bị gió xoáy hoặc thổi, hoặc gió xoáy xung quanh cơ thể của họ, chứ không phải là họ lõa thể.

Bài kệ thứ ba của bài thánh vịnh nói rằng bậc Muni là “unmaditā maunyena.” Thuật từ Unmadita, thường được sử dụng trong văn học hậu Veda có liên quan đến lối tu khổ hạnh, có thể ám chỉ sự cuồng nhiệt, say sưa hoặc xuất thần. Do đó, những bậc Muni bị say, điên cuồng, xuất thần, hoặc mất trí do **sức mạnh** của lối sống quá trầm tư mặc tưởng. Điều này có thể chỉ ra rằng trạng thái Muni của họ có liên quan chặt chẽ với các trạng thái tâm linh đặc biệt, hoặc sức mạnh mà họ thể hiện. Những bậc Muni được cho là đi du phương trong các khu vực hoang dã, để đi trên con đường của quái thú, Gandharvas và Apsarases. Họ uống cùng một cốc với Rudra, một vị thần gắn liền với chủ nghĩa khổ hạnh và vùng hoang dã.[9]

Tuy nhiên, giai đoạn Taittirīya Āraṇyaka, ý nghĩa của thuật từ Vātaraśana dường như đã trải qua nhiều thay đổi. Tác giả của kinh văn sử dụng thuật từ này không còn như một tính từ nữa mà là một danh từ để chỉ cho “Ṛṣis.”[10]

(2) Thuật từ Ṛṣi chỉ cho bậc thành tựu giác ngộ, đề cập trong nhiều văn kinh điển Veda của người Hindu. Ṛṣis được cho là đã sáng tác các bài thánh vịnh của kinh điển Veda. Truyền thống hậu Veda của Ấn Độ giáo coi các Ṛṣis là “nhà yoga vĩ đại” hay “bậc hiền triết”, những người sau khi thực hành pháp khổ hạnh đã nhận ra chân lý tối cao và tri thức vĩnh cửu, họ đã sáng tác tập thành các bài thánh vịnh.[11]

Từ Ṛṣi còn có nghĩa là người tiết lộ những bài thánh vịnh Veda, một tác giả của những bài thánh vịnh thiêng liêng, một nhà thơ; một giáo sĩ ngâm nga những bài thánh vịnh, một thánh giả hoặc bậc hiền triết của Ấn Độ cổ đại. Ngay từ đầu, họ đã hình thành một giai cấp khác biệt với các hoạt động tôn giáo khác do cách sống riêng biệt của họ. Cuộc sống đó dựa trên những câu thần chú Veda, sự mặc khải, sáng tác, biên tập, ngâm thơ và hướng dẫn.



Ảnh: St

Các Ṛṣis ẩn tu riêng biệt, hướng dẫn **đời sống** đạo đức gia đình và tụng đọc các bài thánh vịnh Veda, thực hiện agni hotra và các lễ tế khác, tôn thờ các vị thần, thực hành khổ hạnh, trợ giúp những người nghèo khổ và truyền bá tri thức chân chính trong quần chúng. Mối quan hệ giữa Ṛṣi và Muni cần phải được xem xét, vì tất cả các bài thánh vịnh Veda đều do bậc Ṛṣis trước tác. Vào thời Veda, Muni là người được truyền cảm hứng. Sự ra đời của Phật giáo có thể trùng hợp với thời đại Veda sau này, và một trong những danh hiệu của Đức Phật là Sakyamuni, bậc Muni thuộc dòng dõi Sakyas. Rõ ràng, Muni là một thuật từ được sử dụng cho một bậc thiên hướng tâm linh.[12] Trong tiếng Sanskrit, Muni có nghĩa là bậc hiền triết, tiên tri, bậc tu khổ hạnh, ẩn sĩ và khi được sử dụng số nhiều thuật từ này ám chỉ đến bảy Ṛṣis đầu tiên.[13]

Bậc Ṛṣis được coi là cha đẻ của truyền thống Bà-la-môn giáo. Họ khám phá ra tri kiến có trong Veda cũng như trong tất cả các ngành học khác. Danh hiệu này là một trong những danh hiệu cao quý nhất mà các tác giả của các kinh văn giáo ban tặng cho người. Việc sử dụng nó ở đây cho thấy rằng các Vātaraśana được coi là thuộc về tầng lớp ưu tú của tổ tiên Bà-la-môn giáo. Do đó, điều rất có ý nghĩa là các thuật từ Śramaṇa và Ūrdhvamanthin được sử dụng để mô tả chúng.

(3) Ūrdhvamanthino: Sự mơ hồ của thuật từ manthin làm cho ý nghĩa của hợp từ "Ūrdhvamanthino" không rõ ràng. Manthin có thể đề cập đến nam căn cũng như tinh trùng. Nếu nó đề cập đến nam căn, thì hợp từ này có nghĩa là

“ithyphallic” [hình nam căn được sử dụng trong các cuộc lễ Thần rượu]. Sau đó, nó sẽ là một từ đồng nghĩa của “ūrdhvaliṅga” thuật từ phổ biến hơn trong văn học sau này, và sẽ xác nhận mối quan hệ của Munis với vị thần Rudra-Śiva.

Mặt khác, nếu manthin có nghĩa là tinh trùng, thì hợp từ “Ūrdhvamanthino” có nghĩa là người có khả năng **chuyển hóa** tinh [khí] lên đỉnh đầu [người giữ lại tinh khí thần của mình]. Sau đó nó sẽ là một từ đồng nghĩa để chỉ ra rằng Vātaraśana Ṛṣi đã thực hành kiểm soát dục vọng ở nhiều phương diện. Tuy nhiên, điều này không nhất thiết ngụ ý rằng họ đã hoàn toàn tiệt dục hoặc độc thân.

Bây giờ cú pháp của đoạn văn này rõ ràng yêu cầu rằng Śramaṇa phải có cùng một chức năng cú pháp như Ūrdhvamanthin hay không; cả hai đều nên được coi là tính từ mô tả bậc Ṛṣi (Tiên tri). Những người giải thích Śramaṇa để chỉ một tầng lớp khổ hạnh mà các bậc Ṛṣi thuộc về đang gán cho thuật ngữ này một ý nghĩa bắt nguồn từ các ngữ cảnh khác, và có thể sau này. Hơn nữa, ý nghĩa của thuật từ này không nên được giả định một cách đơn giản giống như trong các bối cảnh khổ hạnh sau này. Chúng ta cần tìm kiếm ý nghĩa của nó trong ngữ cảnh sử dụng Veda của các thuật ngữ liên quan śram và srama.

Trong bối cảnh đó, rõ ràng Śramaṇa có nghĩa là một người có thói quen thực hành śrama. Do đó, không tách rời những tiên kiến này khỏi truyền thống nghi lễ Veda, Śramaṇa đặt họ ngay trung tâm của truyền thống đó. Những người xem họ là những tiền thân không theo đạo Bà-la-môn chống đối Bà-la-môn giáo, hoặc thậm chí không phải Aryan của các nhà khổ hạnh giáo phái sau này đang đưa ra kết luận vượt xa các bằng chứng hiện có.

Hơn nữa, việc sử dụng danh xưng Ṛṣi chứng tỏ rằng các Vātaraśana không chỉ được coi là Bà-la-môn mà còn là một phần của nhóm ưu tú của tổ tiên thần bí, những người đã sáng lập ra truyền thống Bà-la-môn giáo. Tuy nhiên, việc sử dụng thuật từ Śramaṇa để mô tả họ chỉ ra rằng họ là một nhóm người đặc biệt được áp dụng cho các thực hành và phong cách sống khác xa với người bình thường.

Được kết hợp cùng với thuật ngữ Vātaraśana và mối liên hệ lịch sử của nó với Muni, chúng ta có thể không quá sai khi kết luận rằng tính từ Śramaṇa ám chỉ lối sống **khổ hạnh** hiếm có của họ. Tuy nhiên, vấn đề quan trọng ở đây là các bản văn Dharma sử dụng thuật ngữ này không chỉ trong ngữ cảnh rõ ràng là một thể chế Bà-la-môn giáo mà còn có liên quan cụ thể đến ngọn lửa tế tự và hoạt động nghi lễ của một vị ẩn sĩ. Baudhāyana Śrautasūtra đã khẳng định thêm mối quan hệ giữa Śramaṇa và các hoạt động nghi lễ, khi mô tả một nghi thức tế lễ của các bậc Munis, nó đề cập đến người thực hiện nghi lễ này là

Śramaṇa.

Từ việc sử dụng thuật từ Śramaṇa trong văn học Bà-la-môn giáo sơ khai, chúng ta có thể rút ra những kết luận sau đây:

Thuật từ Śramaṇa được sử dụng chủ yếu theo nghĩa tính từ để mô tả một cách sống đặc biệt của một số bậc Ṛṣi (Tiên tri) mặc dù tài liệu không cung cấp chi tiết về đời sống như thế. Tuy nhiên, có thể hợp lý để giả định rằng phương thức sống này được coi là phi thường theo một cách nào đó và nó kết hợp với các loại hình tế tự do thuật từ śrama chỉ ra.

Thuật từ Śramaṇa được sử dụng trong các kinh văn Bà-la-môn không ngụ ý chống đối những người Bà-la-môn hay những gia chủ, và nó cũng không đề cập đến một giai cấp cụ thể nào để có thể nhận dạng, ít nhiều gì cũng nhắm đến những bậc tu hành khổ hạnh như nó vẫn thực thi trong các tài liệu sau này.[14]

2.3. Ý nghĩa hợp thành từ Śramaṇa-Brāhmaṇa

Truyền thống văn hóa Sa-môn hạnh dựa trên sự **bình đẳng**. Theo đó, mỗi cá nhân tự mình chịu trách nhiệm về hành vi, mọi việc làm của chính mình, vì thế giải thoát không ai có thể thực hiện thay thế cho ai được. Bánh xe sinh tử luân hồi đối với mỗi cá nhân phải chịu trong tiến trình nhân quả và sự khổ bao quanh ta. Mục tiêu của mỗi cá nhân cần phải bước đi trên con đường để thoát khỏi vòng lẫn quẫn của sinh tử. Mỗi học phái Sa-môn hạnh đều có giáo nghĩa riêng, cũng như phương pháp hành trì cho chính họ.

Học phái Sa-môn hạnh đều chấp nhận từ bỏ gia đình, sống không gia đình xuất gia học đạo[15], không xem trọng hay chấp thủ các nghi thức tế lễ[16] như một phương cách để đạt được giải thoát và thiết lập con đường phát triển đạo đức, thiền định và trí tuệ[17] là phương tiện duy nhất để thoát khỏi sầu bi khổ ưu não trong cõi sinh tử này.

Sa-môn hạnh trong kinh điển Phật giáo và Jaina được đại diện cho hành giả tự thân nỗ lực (śram) trong đời sống tu tập và tự mình giải thoát bằng nỗ lực của chính mình. Theo đó bậc Sa-môn được kính trọng trong học phái của họ và các học phái khác cũng tôn trọng họ. Trong kinh điển Pāli thường đề cặp đến lục sư ngoại đạo, họ đều có địa vị quan trọng và tầm ảnh hưởng rất lớn trong cộng đồng Ấn Độ thời bấy giờ.

Thuật từ Samaṇa được sử dụng trong kinh điển Pāli như một tính từ cho thấy sự tôn trọng đối với bậc đạo sư. Đức Phật được gọi là bậc đại **Sa-môn** (mahāsamaṇa)[18], và các đệ tử của Ngài gọi là Sa-môn Thích tử. Tương tự như

thế, những người hành theo giáo thuyết của Ngài Nigaṇṭha Nātaputta (Ni kiền tử) gọi là Samaṇa Nigaṇṭha.

Trong kinh điển Pāli, cụm từ "Samaṇa-Brāhmaṇa" nhằm biểu thị giáo phái tôn giáo đối nghịch với sự thống trị của giai cấp Bà-la-môn và các loại hình tế lễ, tất cả giáo phái khổ hạnh đều nhắc đến danh xưng là Samaṇa, đôi khi họ còn có tên gọi là Titthiya.[19] Theo học giả Sukumara Dutta, nguồn gốc hợp thành từ "Samaṇa-Brāhmaṇa" vẫn chưa minh định rõ ràng, nhưng theo quan điểm một số học giả thì có thể truy nguyên tác phẩm của Pāṇini[20] và Patañjali[21] đề cặp đến một sự đối nghịch vĩnh cửu giữa loài rắn và cầy Mangut nhằm minh họa hợp từ "Samaṇa-Brāhmaṇa." Tương truyền, nó do những người thuộc phái Sa-môn hạnh biên soạn và mong muốn học phái của mình được ưu tiên hơn, trong khi Brāhmaṇa được đặt trước Samaṇa trong bia ký vì do cộng đồng Bà-la-môn chiếm ưu thế về mặt nhân khẩu vào triều đại vua Aśoka.

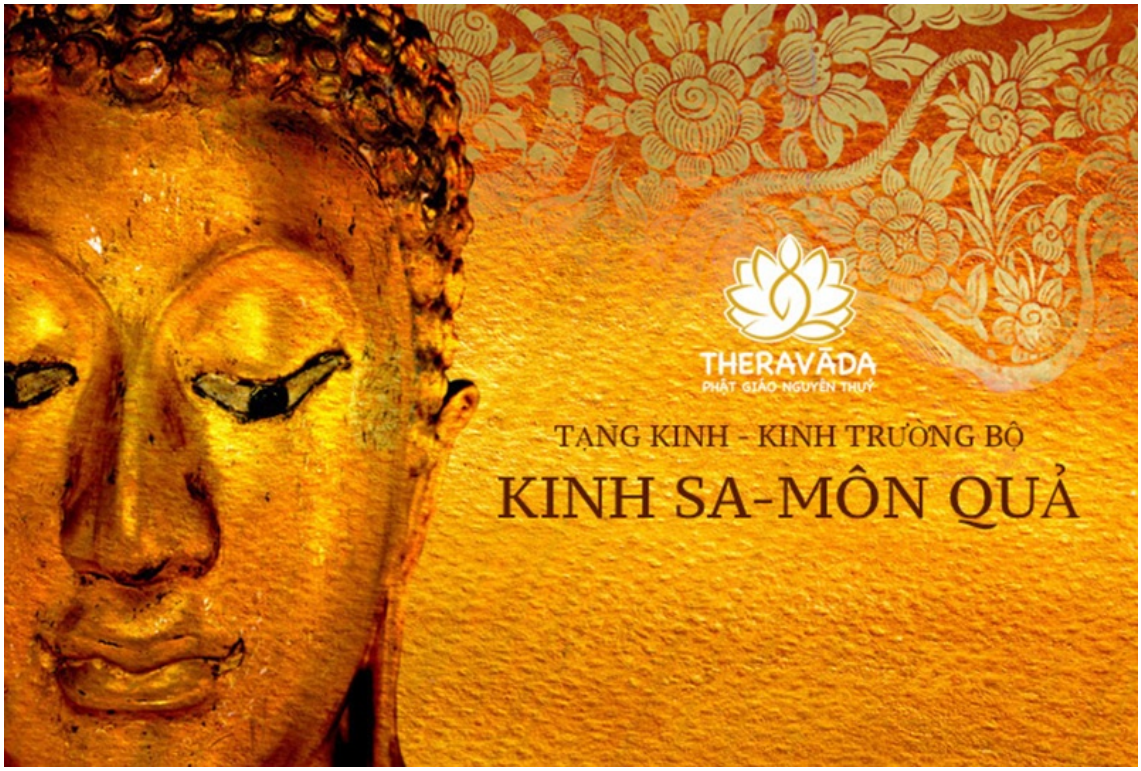
Hợp từ "Samaṇa-Brāhmaṇa" được mô tả từ quan điểm của Phật giáo trong Thánh điển. Một lý do nữa chỉ vị trí tương đối của hai hợp từ "Samaṇa-Brāhmaṇa" và "Brāhmaṇa-Samaṇa" có lẽ được thêm vào bằng cách tham chiếu đến di tích cổ xưa văn hóa Sa-môn hạnh (Samaṇa) và sự tiến triển tiếp theo về tầm quan trọng của hệ thống văn hóa Bà-la-môn giáo. Danh xưng "Samaṇa-Brāhmaṇa" có phần ưu tiên hơn cho phái Sa-môn vì truyền thống văn hóa Sa-môn hạnh cổ xưa hơn.

Sự thay đổi vị thế ưu tiên trong hợp từ "Brāhmaṇa-Samaṇa" có thể vì tầm quan hưởng của Bà-la-môn giáo dẫn đến phái Sa-môn hạnh bị xếp vào hạng ít quan trọng hơn trong đời sống tôn giáo của Ấn Độ thuở xưa.[22] Tuy nhiên, bia ký của Vua Aśoka (A Dục) đề cặp cả hợp từ "Brāhmaṇa-Samaṇa" lẫn "Samaṇa-Brāhmaṇa."[23]

Chúng ta biết rằng bài **Kinh Phạm Võng** đề cặp đến sáu mươi hai kiến chấp ngoại đạo đại diện cho các giáo thuyết này. Các giáo phái Samaṇa được gọi là phái tranh biện (vādasīla) và liệt vào ba phái Sa-môn hạnh: (1) Titthiyas, (2) Ājīvika, và (3) Nigaṇṭha.

Phái Śvetāmbara (một trong hai phái chính của Jaina) cho biết có năm phái Sa-môn hạnh: (1) Nigaṇṭha, (2) Sakka, (3) Tāvasa, (4) Geruya và (5) Ājīva. Nigaṇṭha (Ni kiền tử) học phái do Ngài Mahāvīra (Đại anh hùng) lãnh đạo. Sakka tức học phái Sa-môn thích tử, Bauddha (Phật giáo). Ājīva là phái Ājīvika; không tìm thấy bất cứ dữ liệu nào thuyết minh về phái Tāvasa những du sĩ sống trong rừng và phái Geruya những du sĩ mặc y phục đỏ. Phái Ājīvikas dường như đã tuyệt tự tại Ấn Độ, chỉ còn lại hai phái Sa-môn hạnh của Bauddha và Jaina có sự truyền thừa, phát huy và tồn tại cho đến ngày nay.

Các giáo chủ của phái Sa-môn hạnh được đề cặp trong kinh điển Pāli thường gọi là lục sư ngoại đạo: (1) Pūraṇa Kassapa, (2) Makkhali Gosāla, (3) Ajita Kesakambala, (4) Pakudha Kaccāyana, (5) Sañjaya Belaṭṭhiputta, (6) Nigaṇṭha Nātaputta.



Ảnh; St

Kinh Sa-môn Quả cho biết mỗi vị lãnh đạo của giáo phái đều nổi tiếng, là vị giáo trưởng, có tiếng tốt, có danh vọng khai tổ giáo phái, được quần chúng tôn sùng, dồi dào kinh nghiệm lâu ngày, xuất gia đã lâu năm, đã đến tuổi trưởng thượng.[24] Vua Ajātasattu (A-sà-thế) bày tỏ mong muốn diện kiến các bậc đạo sư nhằm tháo gỡ những hoài nghi của mình về quả báo của đời sống Sa-môn nhưng tất cả không thể giải tỏa hoài nghi cho vua Ajātasattu.

(1) Pūraṇa Kassapa: Ông chủ trương học thuyết Phi hành nghiệp hay còn gọi là thuyết Phi tác nghiệp luận (Akiriyāvāda), theo học thuyết này thì linh hồn không hoạt động chỉ có cơ thể hành động. Dẫu cho tạo tác vô số nghiệp thiện hay ác đều không có quả báo của hành nghiệp.[25]

(2) Makkhali Gosāla: Ông là môn đệ của phái Jaina thuộc truyền thống Pārsvanātha, vì ông không được đề cử được truyền thừa từ Nigaṇṭha nên ông đã rời bỏ phái Jaina và thành lập phái Ājīvika. Makkhali cũng là du sĩ khổ hạnh lõa thể. Ông chủ trương giáo thuyết Cực đoan định mệnh (Niyativāda). Không ai có thể thay đổi vận mệnh, do số mệnh mà người ta có được lạc hay khổ; không có tự tác, không có tha tác, không có nhân tác, không có lực, không có tinh tấn, không có nhân lực, nói chung là không có sự nỗ lực của con người.[26]

Ngài Buddhaghosa (Phật Âm) đã thuyết minh lý do ông có tên là Makkhali Gosāla. Makkhali đi làm phục dịch cho một gia chủ, vào một ngày ông mang một bình dầu trên đường đầy bùn, do bất cẩn nên ông trượt và ngã xuống, ông chủ cảnh báo "Makkhali" có nghĩa đừng vấp ngã, vì vậy ông có tên là Makkhali. Ông được gọi là Gosāla vì ông được sinh ra trong chuồng bò.[27]

Makkhali được xem là ngoại đạo sư nguy hiểm nhất thời bấy giờ. Sự xuất hiện của Ông sẽ mang lại sự thống khổ cho chúng sinh từ kiếp này sang kiếp khác, do sự thấy biết sai lạc, Đức Phật xem đây như một đại tội và Ngài ví giáo thuyết của ông như một cái nơm bẫy cá cho loài người, đưa đến bất hạnh, bất lạc, bất lợi, đau khổ, tổn thương, tổn hại cho nhiều loại hữu tình.[28]Học thuyết của Ông cũng được xếp vào hạng hèn hạ nhất vì rằng quan kiến của Ông vô cùng lệch lạc, Ông không tin vào nghiệp, kết quả của nghiệp và không tin vào sự nỗ lực của tự thân. Học thuyết của ông ví như một tấm chăn được dệt bằng tóc, khi trời lạnh thì lạnh, khi trời nóng thì nóng, xấu xí, có mùi hôi, xúc chạm khó chịu.[29]

(3) Ajita Kesakambalī: Ông chủ trương không có mọi loại hình **bố thí**, lễ hy sinh, tế tự, không có quả báo các nghiệp thiện ác, không có đời này hay đời sau. Con người này do bốn đại hợp thành, khi từ trần, bốn đại gồm địa, thủy, hỏa, phong đại trở về như bản chất của nó, các căn trở về với hư không. Sau khi chết chẳng có thiên đường cũng chẳng có địa ngục cho kẻ ngu lẫn người trí.[30] Giáo thuyết của Ajita có thể tương đồng với chủ trương của học phái Lokāyata[31] hay còn gọi là Cārvāka[32] (Chủ nghĩa duy vật cổ đại).

Kinh Phạm Võng liệt quan kiến này vào loại Ucchedavāda *(thuyết đoạn kiến)* [33], chủ trương đoạn diệt nghĩa là chết là chấm hết, sau khi chết là tiệt diệt, tiêu mất vào hư không hay còn gọi học thuyết đồng nhất linh hồn và thân thể.

Ông được gọi là Kesakambalī vì ông mang một tấm chăn dệt bằng tóc người, nó được mô tả loại y phục khổ hạnh nhất thời bấy giờ, mùa lạnh cũng rất lạnh và mùa nóng cũng rất nóng, tạo ra mùi hôi thối và xú uế.[34]

(4) Pakudha Kaccāyana: Ông tin vào bảy yếu tố tạo nên tất cả chúng sinh, đó là đất, nước, lửa, không khí, khổ, lạc và linh hồn; chúng không ảnh hưởng với nhau, chúng tồn tại vĩnh cửu và độc lập. Kaccāyana khẳng định rằng, sau khi chết, cơ thể cuối cùng được hòa tan vào các yếu tố này.[35] Trong Kinh Phạm Võng, học thuyết này được liệt vào Akiriyāvāda (thuyết vô hành) và Sassadavāda (thuyết thường kiến).[36] Theo Pukudha những hành động tốt hay xấu đều không ảnh hưởng đến các yếu tố thường hằng.

Ngài Buddhaghosa cho biết Pundhaka không sử dụng nước lạnh, luôn sử dụng nước nóng, khi không có nước nóng, ông không tắm rữa gì cả. Nếu ông băng qua một dòng suối, ông xem đó như tội lỗi và làm cạn nước bằng cách cho xây một gò đất.[37]

(5) Nigaṇṭha Nātaputta: Ông chủ trương sống chế ngự bởi bốn loại cấm giới. Sống gìn giữ đối với tất cả loại nước, gìn giữ đối với mọi ác pháp, sống tẩy sạch tất cả ác pháp và sống với ý chí gìn giữ đối với tất cả ác pháp. Một Nigaṇṭha sống chế ngự bởi bốn loại cấm giới, nên vị ấy được gọi là vị đã đi đến đích, vị đã điều phục tự tâm và vị đã an trú được tự tâm.[38]

(6) Sañjaya Belaṭṭhiputta: Sañjaya chủ trương thuyết bất khả tri *(Ajñavāda)*. Một số học giả cho rằng học thuyết "Syādvāda" của Jaina phái sinh từ ông.[39]Nhưng giáo thuyết của Sañjaya dựa trên tánh chất không thể quyết định được, trong khi Syādvāda có một câu trả lời xác định. Đây là lý do các triết gia phái Jaina phê bình học thuyết của Sañjaya. Trong kinh Phạm Võng, quan điểm của ông cũng bị phê bình và liệt vào học thuyết "trường uốn như con lươn" (Amarāvikkhepavāda).[40]

2.4. Đặc điểm của Sa-môn hạnh

Đức Phật tuyên thuyết rằng Acelaka (lõa thể) hay các loại hình khổ hạnh "chỉ ăn cỏ lúa để sống, lúa tắc, gạo lức, ăn hột vải nivara, ăn da vụn, ăn trấu, ăn nước bột gạo, ăn bột vừng, ăn cỏ, ăn phân bò, ăn trái cây, ăn rễ cây trong rừng, ăn trái cây rụng để sống...vị ấy mặc vải gai thô...thường ngủ nằm trên giường gai...sống ăn các uế vật; theo hạnh ăn các uế vật..."[41] không phải là đặc tính thực thụ của Sa-môn.

Theo đức Phật, Sa-môn hạnh thực thụ nghĩa là vị hành giả cần trao dồi đạo đức thiền định và trí tuệ,[42] phải tu tập tâm từ bi, không hận thù, không ác hại, đoạn trừ các lậu hoặc, tự giác chứng và an trú trong hiện tại, đạt được tâm và tuệ giải thoát, không còn rơi rớt vào ba cõi [vô lậu].[43]



Ảnh: St

Đại Kinh Xóm Ngựa đưa ra các tiêu chí khi một người tự nhận và xưng danh mình là bậc Sa-môn chân chính, vị ấy cần phải thỏa mãn các tiêu chí sau: (1) Hành giả thành tựu tàm quý; (2) Hành giả đạt được sự thanh tịnh không có sơ suất trong thân, khẩu và ý, không khen mình chê người; (3) Mạng sống phải được thanh tịnh; (4) Kiểm soát các giác quan, mắt tai mũi lưỡi thân và ý khi đối duyên xúc cảnh không nắm giữ tướng chung hay tướng riêng; (5) Tiết chế trong ăn uống; (6) Sống chánh niệm, tỉnh giác trong mọi oai nghi; (7) Chọn nơi thanh vắng, rửa sạch và đoạn trừ năm thứ trói buộc như tham ái, sân hận, hôn trầm thụy miên, trạo cử hối quá, tâm nghi ngờ đối với thiện pháp; (8) Thành tựu tứ thiền.[44]

Trong khi học phái Jaina đưa ra 22 tiêu chí mà một bậc Sa-môn cần phải tuân thủ: Parisahajaya (chinh phục phiền não): Vị Sa-môn phải kiên nhẫn chịu đựng 22 phiền não sau đây; (1) Đói, (2) Khát, (3) Lạnh, (4) Nóng, (5) Côn trùng cắn, (6) Lõa thể, (7) Sự phiền toái liên quan đến việc du hành đường dài, (8) Phụ nữ, (9) Việc đi lại, (10) Những nơi thiền định, (11) Giấc ngủ, (12) Mắng nhiếc, xỉ vả, (13) Bị tổn thương, (14) Cầu khẩn, van xin, (15) Cảnh thiếu thốn, (16) Bệnh tật, (17) Cảm giác đau nhói, (18) Đồ bẩn thỉu, (19) Sự sùng kính, (20) Tự phụ về tri thức, (21) Vô minh, (22) Hoài nghi.[45]

Ngoại khổ hạnh bao gồm: (1) Nhịn ăn, (2) Nhịn ăn một phần, (3) Những ràng buộc trong phương thức chấp nhận thức ăn, (4) Từ bỏ món ngon, (5) Ngủ ở nơi thanh vắng, (6) Khổ hạnh ép xác.[46] Nội khổ hạnh: (1) Sự chuộc tội, (2) Gìn giữ các giới điều, (3) Phục vụ người xứng đáng [phục vụ], (4) Tự học trao dồi kiến thức, (5) Từ bỏ chấp trước vào thân [xả ly], (6) Thiền định.[47]

Phái Digambara xem lõa thể, hạnh không dùng bất kỳ y phục nào để che thân như một **phẩm hạnh** tối tôn, tối thượng và các bậc Muni phải viện đến "Sallekhana" (đoạn giảm), chấm dứt mạng sống bằng cách nhịn ăn [khi cần thiết]. Tattvārtha Sūtra không nêu chi tiết những ràng buộc trong phương thức chấp nhận thức ăn, nhưng trong kinh Ưu-đàm-bà-la Sư Tử Hống, cuộc đối thoại giữa Đức Phật và Nigrodha có đề cập đến một số ràng buộc khi các Sa-môn khất thực để nhận thức ăn "...không nhận đồ ăn tại ngưỡng cửa, không nhận đồ ăn đặt giữa những cây gậy, không nhận đồ ăn từ hai người đang ăn, không nhận đồ ăn từ người phụ nữ mang thai..."[48]

Khi các Sa-môn thực hành các loại hình tu khổ hạnh như thế được cúng dường, tán thưởng cảm giác thích thú thỏa mãn. Do khổ hạnh vị ấy khen mình chê người, khi gia đình nào không kính trọng, lễ bái, cúng dường một người tu khổ hạnh như thế, vị Sa-môn này liền phát sinh tật đố, ganh ghét đối với các gia đình. Theo Đức Phật hành vi như vậy sẽ tạo ra sự cấu uế cho người thực hành khổ hạnh.[49]

Như vậy một vị Tỳ-kheo là bậc Sa-môn khi và chỉ khi vị ấy đã dứt sạch các ác, các pháp bất thiện, những pháp này ô nhiễm, đưa đến tái sanh, đáng sợ hãi, đem lại khổ quả, đưa đến sanh, già, chết trong tương lai.[50]

Kinh Sa-môn Quả đề cập đến vấn đề sống chế ngự bởi bốn loại cấm giới (cātuyāmasaṃvarasaṃvuta)[51], cũng chính là bốn đặc điểm của học phái Jaina nhưng thực sự bốn đặc tính này thuộc truyền thống Pārśvanātha, ít được tìm thấy trong kinh điển Pāli.

Đề cập đến bốn nguyên nhân sinh tội, trong kinh Tăng chi bộ lại đề cập đến năm nguyên nhân sinh tội theo truyền thống của Nigaṇṭha Nātaputta: (1) Sát hại chúng sinh; (2) Lấy của không cho; (3) không có phạm hạnh; (4) Nói dối; (5) Tham đắm rượu men, rượu nấu.[52]

Giới bất tổn sinh là học giới quan trọng trong học phái Jaina, Nigaṇṭha không sử dụng nước lạnh vì có sinh vật sinh sống trong đó. Jaina có điều nguyện không đi lại vượt quá giới hạn cho phép, nhằm hạn chế tối đa việc giẫm đạp các loại sinh vật nhỏ bé. Ăn thịt là giới cấm tuyệt đối trong đạo Jaina. Không sử dụng y phục hay mặc áo không khí (acelakatva) thuộc truyền thống Digambara, với mục đích kiềm chế tâm và tất cả mọi hình thức đắm chấp ái nhiễm, và thực hành khổ hạnh khắc khe là cội nguồn để đạt được nhất thiết trí và giải thoát.

Như vậy ngoài phái Sa-môn hạnh do đức Phật chủ trương, các giáo phái Sa-môn hạnh được liệt vào hai phái chính gồm Ājīvika và Jaina.

(1) Học phái Ājīvika dưới ảnh hưởng của Pūraṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambāli và Pakudha Kaccāyana. Học thuyết của Sañjaya Belaṭṭhiputta không có tầm ảnh hưởng đến phái Ājīvika và Jaina.

(2) Giáo thuyết của Pārśvanātha và Nigaṇṭha Nātaputta có tầm ảnh hưởng đến học phái Jaina.

(3) Jaina và Ājīvika: Makkhali Gosāla từng là môn đệ của phái Jaina, sau đó tách khỏi và sáng lập ra phái Ājīvika. Vì vậy ít nhiều gì giáo thuyết của Jaina cũng ảnh hưởng đến phái Ājīvika. Ājīvika và Jaina cùng có chung về những điều luật khổ hạnh như cả hai đều không mặc y phục (lõa thể) và cả hai đều cùng phương cách khất thực và ăn uống.[53]

Đó là lý do tại sao trong kinh điển Pāli không thuyết minh rõ sự khác biệt giữa Nigaṇṭha và Ājīvika. Kinh Tập phân biệt giữa Ājīvika và các giáo phái khác[54], nhưng Kinh Trung Bộ bao gồm tất cả các ngoại đạo sư đều thuộc phái Ājīvika.[55]

“Nigaṇṭha” hay “Nirgrantha” được sử dụng với tham chiếu của phái Digambaras trong những kinh điển thuộc giai đoạn sơ kỳ. Phái Śvetāmbaras phát triển thời kỳ hậu Jaina và tách ra từ trường phái gốc của Jaina vào thế kỷ đầu TCN. Theo học giả Basham, phái Ājīvika còn tồn tại ở Madras, Mysore và Andhra cho đến thế kỷ 14^{th} SCN và chủ nghĩa vô thần nguyên thủy của phái Makkhali Gosāla đã hợp nhất với chủ nghĩa vô thần của phái Digambara.

(4) Jaina và Bauddha: Chúng ta biết rằng cả Jaina và Phật giáo cùng chung một khu vực địa lý[56] trong cùng giai đoạn lịch sử. Phật giáo chú trọng đến Tứ thánh đế: (i) Sự thật về khổ; (ii) Nguyên nhân của khổ; (iii) Sự thật về đoạn diệt khổ; (iv) Sự thật về con đường dẫn đến chấm dứt khổ, đó là bát chánh đạo (chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định).[57]

Phái Nigaṇṭha tư duy về bản chất của linh hồn và thế giới, **hành giả** cố gắng từ bỏ mọi tham chấp đối với bất cứ vật gì để mà có thể đạt được trạng thái xa rời mọi dục vọng (vītarāgatva). Vô minh (avidyā) được xem như cội gốc của tất cả các nghiệp, trói buộc hành giả và đạt được giải thoát khi và chi khi hành giả thành tựu chánh kiến (samyak-darśana), chánh trí (samyak-jñāna), và chánh hạnh (samyak-cāritra).

Giới bất tổn sinh (ahiṃsa) cũng là đặc điểm chung của Phật giáo[58] và Jaina.[59] Cả Jaina lẫn Phật giáo đều không tin vào Đấng sáng thế tạo ra con người và vạn vật. Xét về linh hồn, Phật giáo bác bỏ học thuyết linh hồn hay thức

thường hằng, dong ruổi luân chuyển nhưng không đổi khác[60], nhưng Jaina tin rằng linh hồn là thiết yếu của mỗi con người và sự thanh tịnh linh hồn là nhân tố vô cùng quan trọng để đạt được giải thoát.

Theo học phái Jaina, dòng chảy của nghiệp đi vào linh hồn được gọi là āśrava và nghiệp trói buộc linh hồn gọi là bandha. Cả hai có mối liên hệ nhân quả lẫn nhau. Āśrava là nhân quá khứ của sự trói buộc.[61]Saṃvara ngăn ngại dòng chảy của nghiệp vào linh hồn, bhava-nirjarā đoạn trừ các nghiệp qua các phương pháp tu khổ hạnh và tự đoạn diệt chính nó được qui cho dravya-nirjarā.[62]Bhāva-nirjarā gồm sự biến thể linh hồn trước nhất và giúp tách rời nghiệp khỏi linh hồn. Thực sự Dravya-nirjarā mới có thể tách rời nghiệp khỏi linh hồn. Hay nói cách khác Bhāva-nirjarā là trạng thái linh hồn khi những phần tử vật chất phát sinh từ nghiệp mất đi, ngược lại Dravya-nirjarā là sự vắng mặt chính nó.

Nhân tố quan trọng là một hành giả trước hết phải trau dồi saṃvara để ngăn chặn tất cả dòng chảy của nghiệp và được triệt tiêu *(nirjarā)* qua các phương pháp tu hành khổ hạnh. Do vậy một vị xuất gia theo Jaina phải thực hành triệt để các phẩm hạnh như để tóc dài, không mặc quần áo, không tắm rữa, ngủ trên đất, không đánh răng, ăn trong tư thế đứng, một ngày một bữa... những phẩm hạnh này được chế định như những phẩm hạnh chính yếu của tu sĩ Kỳ-na giáo. Nếu một hành giả biếng nhác thực hành phẩm hạnh này, vị này được xem như kẻ bỏ cuộc hay kẻ đã phá sản.[63]Qua các loại hình tu khổ hạnh, các nghiệp tiềm tàng trổi dậy *(udaya)* và trổ quả *(udīraṇā)*. Kết quả về thời gian và sức mạnh của nghiệp là vô định.[64]Như vậy sự đoạn trừ nghiệp xảy ra đối với bậc Thánh còn đối với tất cả chúng sinh thì nghiệp được tiêu sạch khi họ phải thọ lãnh tất cả quả của nghiệp.[65]

Quan điểm trên của học phái Jaina hoàn toàn trái ngược với **Phật giáo**. Trong kinh Tăng Chi, đức Phật thuyết rằng nếu bất cứ ai nói rằng một người thực hiện một nghiệp vị ấy phải trải nghiệm toàn bộ kết quả của nghiệp như thế; nếu lời nói này là đúng thì sẽ không có đời sống phạm hạnh và cũng không có cơ hội để đoạn trừ mọi nỗi khổ.[66] Điều đó có nghĩa rằng trong vài trường hợp, cũng cùng một tội nhỏ nhưng một người có thể sinh vào địa ngục trong khi đó người kia có thể chịu quả báo trong đời này.[67]Để giải tỏa mối hoài nghi đức Phật đưa ra ảnh dụ muối và nước nhằm minh họa về sự sai biệt này. Người thứ nhất bất cẩn về thân khẩu và ý không biết tu tập, được sánh ví như một nắm muối bỏ vào chén nước, nước mặn không thể uống được. Người thứ hai thận trọng về thân khẩu ý và biết tu tập, được sánh ví như một nắm muối bỏ vào sông Hằng, lượng muối không đáng kể so với lượng nước của sông Hằng.[68]

Tiến trình tái sinh phải được thỏa mãn ba nhân tố cơ bản: (1) nghiệp ví như thửa ruộng, (2) tâm thức ví như hạt giống, (3) ái dục ví như độ ẩm,[69]trong ba nhân tố này, nghiệp đóng vai trò quyết định cảnh giới tái sinh (thú hướng) trong tương lai của một người. Một người thực hiện các hành động thiện ác ở đời này, chính vị ấy đã tích lũy kho tội phước, và cũng chính là tài sản mà anh ta phải mang theo ở đời sau.[70] Vì vậy để được sinh cõi thiện thú hay thiên giới, vị ấy không giao động đối với các thiện pháp, thân khẩu ý thiện hành, phân định bố thí, gìn giữ giới luật, tuân hành các lễ bố-tát, hiếu thảo với mẹ cha, cúng dường bậc Sa-môn, bậc Phạm hạnh và kính trọng các bậc đàn anh trong gia đình và những vị trưởng thượng khác.[71]

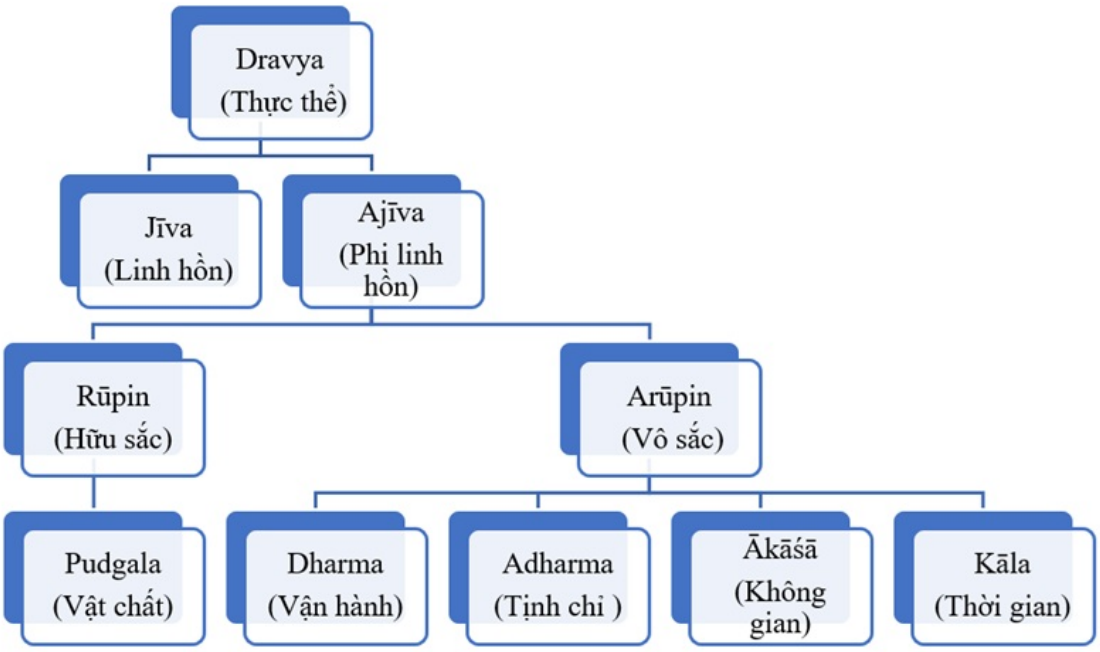
Dù phái Jaina chấp nhận tâm vật lý thay đổi, nhưng Jaina vẫn tin rằng jīva (linh hồn) và ajīva (vô mạng/phi linh hồn) là những thực thể thường hằng, bất biến.[72]Mỗi thực thể liên tục trải qua vô số thay đổi gọi là sinh khởi và hủy diệt. Đây được gọi là Paryāya (hình thái) của một thực thể (dravya). Trong quá trình biến đổi, tính chất thiết yếu (guṇa) của nó vẫn không thay đổi, chính là tính thường hằng, bất biến của một thực thể [bản thể].

Do đó mọi thực thể trong vũ trụ đều có ba phương diện: (1) sinh khởi (utpāda), hủy diệt (vyaya) và (3) thường hằng (dhrauvya). Cả hai thuộc tính (guṇas) và hình thái (paryāyas) đều không thể tách rời khỏi [bản thể] một thực thể (dravya). Nguyên tắc này có thể được giải thích khác nhau như sau; một thực thể là thường hằng (nitya) theo quan điểm các thuộc tính hoặc phẩm chất của nó (guṇa). Quan điểm này được gọi là thường trụ của thực thể (dravyarthik naya).

Những biến đổi mà một thực thể trải qua liên quan đến các hình thái khác nhau theo tự nhiên hoặc nhân tạo. Ví như một hữu tình trải qua quá trình trưởng thành, nó phải trải qua nhiều những thay đổi từ thời thơ ấu, thanh thiếu niên cho đến tuổi già. Những thay đổi này là những biến đổi tự nhiên của chúng hữu tình [sinh vật]. Thời thơ ấu, tuổi trẻ và tuổi già là những hình thức tạm thời (paryāya) của một chúng sinh, nhưng linh hồn của chúng sinh thì thường hằng, không biến đổi (dravya).

Cũng ví như đất sét được người thợ gốm nặn thành nhiều hình dạng khác nhau. Vàng được thợ kim hoàn chế tác thành nhiều đồ trang sức khác nhau. Những thay đổi này là những sửa đổi nhân tạo của vật vô tri; đồ trang sức và hình dạng đất sét chỉ là thoáng qua (paryāya), trong khi vàng và đất sét là thường tồn, vĩnh viễn, bất biến (dravya). Khi trải qua nhiều thay đổi dù là tự nhiên hay nhân tạo, tính chất cơ bản (bản thể) vẫn không thay đổi và tồn tại vĩnh viễn, trong khi các dạng thay đổi (tướng trạng) chỉ là tạm thời. Như vậy theo học phái Jaina,

hình thái (paryāya) của một thực thể chịu sự thay đổi nhưng tánh chất thiết yếu của thực thể thì không thay đổi và thực tồn.



Phật giáo thuyết minh về **vô thường** và vô ngã. Do đó không có một sự vật hiện tượng nào thường hằng, thường trú, không biến đổi, và sẽ tồn tại vĩnh viễn, tất cả các pháp đều sinh diệt trong từng sát na. Những ai có tư duy như thế đều rơi vào các loại hình kiến chấp, chìm đắm trong vũng lầy của si mê.[73] Do vậy tất cả các hiện tượng vật lý và tinh thần như sắc thân, cảm giác, tri giác, tâm tư tình cảm và nhận thức phân biệt diễn tiến một chuỗi liên tục không dừng nghỉ. Thuật từ trong Phật giáo gọi là danh sắc (nāma-rūpa), bản chất của chúng vốn vô thường, bất như ý và vô ngã[74], không phải là một thực thể (dravya) cố định, bất di bất dịch, nó chỉ là sự kết hợp của một dòng chảy tương tục nhân duyên quả. Ý niệm sai lầm về một bản ngã thường hằng bất biến dường như không có chỗ đất đứng trong học phái Bauddha (Phật giáo).

Tóm lại chúng ta có thể tóm tắt một số đặc điểm chung của các học phái Sa-môn hạnh như sau:

(1) Họ không thừa nhận thẩm quyền của kinh điển Veda (Thánh giáo lượng).

(2) Samaṇa chấp nhận tất cả, mọi người đều trở thành bậc xuất gia hay tại gia không phân biệt sang hèn, hay giai cấp hay thành phần nào trong xã hội.

(3) Samaṇa tuân thủ các học giới hay các nguyên tắc đạo đức.

(4) Samaṇa tu tập nhằm đạt được giải thoát khỏi thế giới trần tục.

(5) Xuất ly gia đình, sống không gia đình, sống nhờ vào pháp khất thực.

(6) Samaṇa du phương khắp nơi để hoằng hóa nhưng trong ba tháng mùa mưa (an cư kiết hạ), Samaṇa phải ở một chỗ để tránh giẫm đạp côn trùng.

2.5. Ảnh dụ và các loại hình Sa-môn

Kinh Tập, đức Phật thuyết minh cho Cunda về bốn loại hình Sa-môn: (1) Sa-môn thành tựu hay chiến thắng con đường; (2) Sa-môn thuyết giảng con đường; (3) Sa-môn đang đi trên con đường và (4) Sa-môn làm ô uế con đường [không có hạng thứ năm].[75] Kinh Trường Bộ và Tăng Chi dùng ảnh dụ hoa sen để minh họa cho các bậc Sa-môn: (1) Sa-môn bất động, (2) Sa-môn sen trắng, (3) Sa-môn sen hồng, và (4) Sa-môn tinh luyện.[76]



Ảnh: St

(1) Sa-môn bất động: Bậc hữu học, đang đi trên con đường, **tinh tấn** hướng đến cảnh giới an ổn vô thượng không còn sinh tử khổ đau [Niết Bàn].[77] Sa-môn bất động còn gọi là bậc Nhập lưu vì rằng bậc này đã thành tựu niềm tin bất động, đoạn trừ ba thứ trói buộc[78] [thấy biết sai lầm về thân, về các loại hình tế lễ và điều luật, và hoài nghi.]

(2) Sa-môn sen trắng: Bậc đã đoạn diệt các lậu hoặc, tự mình với thắng trí chứng ngộ, chứng đạt và an trú vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát, nhưng chưa với thân cảm giác được tâm giải thoát và an trú.[79]Sa-môn sen trắng cũng gọi là bậc Nhất Lai, bậc đã làm nhẹ mỏng tham dục và sân hận, trở lại thế gian này chỉ một lần và cũng trải nghiệm những điều bất như ý.[80]

(3) Sa-môn sen hồng: Bậc đoạn diệt các lậu hoặc, tự mình với thắng trí chứng ngộ, chứng đạt và an trú tâm giải thoát, tuệ giải thoát, và với thân cảm giác được tâm giải thoát và an trú.[81] Sa-môn sen hồng còn gọi là bậc Bất Lai, bậc đã làm vắng bặt năm hạ phần kiết sử[82] [Thấy biết sai lầm về thân, thấy biết sai lầm về các loại hình tế lễ, điều luật, hoài nghi, tham dục, sân hận].

(4) Sa-môn tinh luyện: Đối với bốn Thiền thuộc tăng thượng tâm, hiện tại lạc trú, có được không khó khăn, có được không mệt nhọc, có được không phí sức; do đoạn diệt các lậu hoặc, ngay trong hiện tại, với thắng trí chứng ngộ, chứng đạt và an trú vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát.[83] Sa-môn tinh luyện cùng còn gọi là bậc A La Hán, bậc đã cắt đứt tất cả mọi loại hình trói buộc ở đời, không còn rơi rớt vào ba cõi sáu đường.[84]

2.6 Lợi ích khi thực hành hạnh Sa-môn

Kinh Sa-môn Quả và nhiều bài kinh thuyết minh khá chi tiết khi một vị Tỳ- kheo chuyên tâm, không phóng dật, tinh cần trong việc tu tập, hành thiền miên mật có thể thành tựu các năng lực sau: (1) Thần túc thông (iddhividhā/năng lực hiện thần biến tướng), (2) Thiên nhĩ thông (dibbasota/tai nghe được âm thanh xa xôi không bị ngăn ngại), (3) Tha tâm thông (cetopariyañāṇa/Khả năng thấu biết tâm tư của tha nhân), (4) Thiên nhãn thông (dibbacakkhu/mắt nhìn thấu suốt sự sinh tử của chúng sinh), (5) Túc mạng thông (pubbenivāsānussatiñāṇa/khả năng nhớ lại các kiếp trước từ chi tiết đến đại cương) và (6) Lậu tận thông (āsavakkhayañāṇa/trí tuệ thấu suốt sự đoạn trừ các loại hình lậu hoặc hay phiền não).[85]

3. Kết luận

Chúng ta thấy rằng đức Phật chú trọng đến phẩm hạnh và sự thực hành của bậc Sa-môn nằm ở chỗ tu tập để đoạn trừ năm loại hình trói buộc ở đời là cốt tủy, thành tựu các thiền chi. Mọi hình thức khổ hạnh mang tính chất giáo điều, cực đoan, vô căn cứ đều liệt vào giới cấm thủ, vì cho rằng càng tu khổ hạnh càng dễ dàng đạt được giải thoát theo cách hiểu của các Sa-môn lõa thể lúc bấy giờ. Thực hành Sa-môn hạnh không phải để hưởng thụ, hành phạt thân thể để chịu đựng hay thực hành các loại hình khổ hạnh theo cách riêng của cái tôi để được xưng tán hay ca ngợi.

Như vậy Sa-môn hạnh là sự toát lên từ tâm và thân của một hành giả tu tập đúng pháp của Phật chứ không hề dùng các lối khổ hành nhằm tô điểm cho cái tôi của mình. Cho dù vị ấy có thực hành các loại hình khổ hạnh như mặc y phấn tảo, sống dưới gốc cây, sống ở nghĩa địa, sống ở ngoài trời, thường ngồi không

nằm và thậm chí vị ấy có đi vào rừng sâu núi thẳm[86] để tu tập nhưng không xa lìa, không đoạn trừ hay không làm cho dứt bặt các loại hình cấu uế của tâm[87] vẫn chưa phải là bậc Sa-môn hạnh thực thụ. Câu kệ kinh Pháp cú dường như đã dón gọn cốt lõi phẩm hạnh của một bậc Sa-môn: “Ai khoác áo cà sa, tâm chưa rời uế trược. Không tự chế, không thực, không xứng gọi Sa-môn”.[88]

Tác giả: **Bhikṣu Giác Điều -** Giảng viên Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM

***

Tài liệu tham khảo:

1. Nguyên tác và bản dịch

Aṅguttara Nikāya, 6 vols., eds. Morris, R., E. Hardy, M. Hunt, and C. A. F. Rhys Davids. London: PTS, 1883-1910.

Aṅguttara Nikāya Aṭṭthakathā (Manoratthapūraṇī), 5 vols., eds. Walleser, M., and H. Kopp. London: PTS, 1924-1956.

Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka (Version 4). Vipassana Research Institute Dirammagiri Igatpuri Nasik Maharashtra India. [VRI]

Dīgha Nikāya, 3 vols., eds. Rhys David, T. W., and J. E. Carpenter. London: PTS, 1890-1910.

Dravya Saṅgraha, ed. Ghoshal, S.C., and trans. Chakravarti, S. C. Arra: Sacred Books of the Jainas, 1986.

Dravya Saṅgraha with a Commentary by Brahma Deva, trans. Ghoshal, S. C. Arra: Jaina Publishing House, 1917.

Dhammapāda, ed. Hinüber, O. V., and K. R. Norman. London: PTS, 1994.

Dīgha Nikāya Aṭṭthakathā (Sumaṅgalavilāsinī), 3 vols., eds. Rhys David, T. W., and J. E. Carpenter. London: PTS, 1886-1932.

Kinh Trung Bộ, 2 vols., trans. HT. Thích Minh Châu. Hà Nội: Nhà xuất bản tôn giáo, 2016.

Kinh Trường Bộ, trans. HT. Thích Minh Châu. Hà Nội: NXB Tôn giáo, 2016.

Kinh Tăng Chi Bộ, 2 Vols., trans. HT. Thích Minh Châu. Hà Nội: NXB Tôn giáo, 2015.

Kinh Tương Ưng Bộ, 2 Vols., trans. HT. Thích Minh Châu. Hà Nội: NXB Tôn giáo, 2013.

Majjhima Nikāya, 4 vols., eds. Trenckner, V., R. Chalmers, and Mrs. C. A. F. Rhys Davids. London: PTS, 1888-1925.

Pravacanasāra (Pavayaṇasāra) (4^{the}ed.), ed. and trans. Upadhye, A. N. Shrimad Rajachandra Ashrama, 1964.

Pātimokkha, ed. Pruitt, W., and trans. K. R. Norman. London: PTS, 2001.

Saṃyutta Nikāya, 6 vols., Feer, M. L., and Mrs. C. A. F. Rhys Davids. London: PTS, 1884-1904.

Sutta Nipāta, eds. Andersen, D. and H. Smith. London: PTS, 1913.

Taittirīya Āraṇyaka, 3 vols. in one, edited by A. Mahadeva Sastri et al., New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1985.

Tattvārṭhsūtra, trans. and com. Jain, D. C. Mumbai: Hindi Granth Karyalay, 2012.

Ṛgveda Samhitā, Vol II., ed. F. Max Muller. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1966.

Vibhaṅga, ed. Rhys David, C. A. F. London: PTS, 1904.

Vinaya Piṭaka, 5 vols., ed. Oldenberg, H. London: PTS, 1882.

Vinaya Piṭaka, trans. Tỳ Khưu Indacanda. TPHCM: NXB Tổng Hợp TPHCM, 2022.

Visuddhimagga (The Path of Purification) (Reprint), trans. Bhikkhu Ñāṇamoli. Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2006.

2. Biên khảo

Anand, K. K. *Indian Philosophy: The Concept of Karma.* Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1982.

Bhaskar, B. J. *Jainism in Buddhist Literature*. Varanasi: Hitchintak Press, 1972.

Brett Shults. “A Note on Śramaṇa in Vedic Texts,” *Journal of Oxford Centre for Buddhist Studies*, no. 5 (2016): 113-127. [JOCBS]

Dutta, Sukumara. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History & Contribution to Indian Culture.* London: George Allen and Uniwin Ltd, 1962.

Kenny, J. M., and Naama Drury. *The Vedic Ṛṣi: Ancient Thoughts on Mysticism and Sacrifice*. Australia: Orchid Enterprises, 1974.

Mookerji, R. *Aśoka* (7th ed.). New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007.

Olivelle, P. *Ascetics and Brahmins Śramaṇa, Studies in Ideology and Institution*. Delhi: Anthem Pres Indian, 2012.

736. D. Laddu. "Śramaṇa Vis-ā-vis Brāhmaṇa in Early History," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, no. 72/73 (1991-1992), 719-736.

The Chicago Manual of Style: The Essential Guide for Writers, Editors, and Publishers (16th ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

Krishan. "Karma Vipāka," *Numen*, Vol. 30, Fasc. 2 (Dec., 1983), 199-214.

3. Từ Điển

Apte, Vaman Shivram. *The Practical Sanskrit-English Dictionary* (4th revised and enlarged ed.). New Delhi: Motilal Banarsidass, 1965.

----------. *Sanskrit-Hindi Koṣa* (reprint 1997 ed.). New Delhi: Motilal Banarsidass, 1966.

Monier-Williams, M. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass, 1899. [SEDW]

[1] Các triết gia giai đoạn Yajurveda Saṃhitā gọi Thực tại tối thượng là Prajāpati, Đấng tối cao của các loại hình tế lễ tôn giáo, và do vậy nó được đồng nhất với yajña (tế lễ). Xét một cách rốt ráo Prajāpati hay Yajña trong thời đại này là Thượng đế của tôn giáo và là Thực tại của triết học.

[2] Vin I, pp. 20-21 trans. p. 27, "...Caratha, bhikkhave, cārikaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ. Mā ekena dve agamittha."

[3] P. Olivelle. *Ascetics and Brahmins Śramaṇa,* pp. 146-147.

[4] SEDW, p. 1097.

[5] JOCBS, p. 118.

[6]Taittirīya Āraṇyaka 2.7.1, “Vātaraśanā ha vā ṛṣayaḥ śramaṇā ūrdhvamanthino babhūvustānṛṣayo'rthamāyaggste nilāyamacaraggste'nupraviśuḥ kūśmāṇḍāni tāgsteṣvanvavindañcraddhayā cā tapasā ca tānṛṣayo'bruvankathā nilāyaṃ caraatheti ta ṛṣīnabruvannamo vo'stu bhagavanto'smindhāmni kena vassaparyāmeti tānṛṣayo'bruvanpavitraṃ no brūta yenārepasassyāmeti ta etāni sūktānyapaśyan yaddevā devahelanaṃ yaddīvyannṛṇamahaṃ babhuvāyuṣṭe viśvato dadhadityetairājyaṃ juhuta vaiśvānarāya prativedayāma ityupatiṣṭhata yadarvācīnameno bhrūṇahatyāyāstasmānmokṣyadhva iti ta etairajuhuvuste'repaso'bhavan karmādiṣvetairjuhuyāt pūto devalokānthsamaśnute...”

[7] Ṛgveda. 10.136.1, “Keśy agniṃ keśī viṣaṃ keśī bibharti rodasī//keśī viśvaṃ svar dṛśe keśīdaṃ jyotir ucyate.”

[8] Jaina phân hóa thành bốn phái chính: (1) Phái Āgama (Sơ khai đến thế kỷ thứ 6 SCN); (2) Phái Anekānta (thế kỷ 3-8 SCN); (3) Phái Pramāṇa (thế kỷ 8-17 SCN); (4) Phái Navya-Nyāya (từ thế kỷ 17 SCN). Phái Āgama gồm (1.1) Phái Digambara: Không sử dụng bất kỳ y phục nào để che thân; (1.2) Phái Śvetāmbara: Sử dụng bạch y che thân và đeo mạng che miệng.

[9] Ṛgveda. 10. 136.2-7, “...Munayo vātaraśanāḥ piśaṅgā vasate malā vātasyānu dhrājiṃ yanti yad devāso avikṣata//unmaditā mauneyena vātāṁ ā tasthimā vayam śarīred asmākaṃ yūyam martāso abhi paśyatha//antarikṣeṇa patati viśvā rūpāvacākaśat munir devasya-devasya saukṛtyāya sakhā hitaḥ//vātasyāśvo vāyoḥ sakhātho deveṣito muniḥ | ubhau samudrāv ā kṣeti yaś ca pūrva utāparaḥ//apsarasāṃ gandharvāṇām mṛgāṇāṃ caraṇe caran keśī ketasya vidvān sakhā svādur madintamaḥ//vāyur asmā upāmanthat pinaṣṭi smā kunannamā keśī viṣasya pātreṇa yad rudreṇāpibat saha.”

[10] P. Olivelle. *Ascetics and Brahmins Śramaṇa,* p. 151.

[11] *Ibid*., p. 152; SEDW, p. 266.

[12] M. II, p. 144 trans. p. 171, ‘‘...Pubbenivāsaṃ yo vedi, saggāpāyañca passati; Atho jātikkhayaṃ patto, abhiññā vosito muni.”

[13] J. M. Kenny & Naama Drury. *The Vedic Ṛṣi: Ancient Thoughts on Mysticism and Sacrifice*, p. 16.

[14] P. Olivelle. *Op. Cit.,* p. 154.

[15] M. I 26. Pāsarāsisuttaṃ, p. 172 “...agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti...”

[16] Một trong bốn loại hình chấp thủ: (1) Chấp thủ vào các loại hình nhục dục, (2) Chấp thủ vào các quan điểm lệch lạc, (3) Chấp thủ và các hình thức cúng kiếng, tế lễ hay các điều luật sai lầm, (4) Chấp thủ vào các học thuyết suy diễn về bản ngã; See Vbh, p. 136; SN II, p. 3, "Cattārimāni...upādānāni: kāmūpadānaṃ, diṭṭhūpādānaṃ, sīlabbatūpādānaṃ, attavādūpādānaṃ..."

[17] D. II, pp. 84, 93, 123-24, "Iti sīlaṃ, iti samādhi, iti paññā. Sīlaparibhāvito samādhi mahapphalo hoti mahānisaṃso. Samādhiparibhāvitā paññā mahapphalā hoti mahānisaṃsā."

[18] AA. Etadaggavaggo: Sāriputta-moggallānattheravatthu, "Mahāsamaṇo sakyaputto sakyakulā pabbajito..."

[19] A. I, p. 200; D. I, p. 175, "Kassapa vijjati yam aññatitthiyā paribbājakā..."

[20] Pāṇini (520-460 TCN), nhà ngữ pháp Sanskrit lỗi lạc của Ấn Độ.

[21] Patañjali: Sáng tổ học phái Yoga, một trong sáu phái triết học Ấn Độ.

[22] Sukumara Dutta. *Buddhist Monks and Monasteries of India,* p. 49.

[23] Girnar Rock Edict IV, "2 a[s]aṁpratipatī brā[m]haṇa-sramaṇāṁ asaṁpratipatī ta aja Devānaṁpriyasa Priyadasino rāño...6 bramhaṇa-samaṇānaṁ saṁpaṭipatī mātari pitari..."; Shahbazgarhi VIII, "...atra-iyaṁ hoti śramaṇa-bramaṇanaṁ draśane danaṁ..."

[24] D. I, p. 27, "...saṅghī ceva gaṇī ca gaṇācariyo ca ñāto yasassī titthakaro sādhusammato bahujanassa rattaññū cirapabbajito addhagato vayoanuppatto."

[25] D. I, pp. 52-53 trans. p. 60, "...pāṇamatipātāpayato, adinnaṃ ādiyato...hananto ghātento chindanto...natthi pāpassa āgamo...dadanto dāpento yajanto yajāpento...natthi puññassa āgamo'ti...Pūraṇo kassapo sandiṭṭhikaṃ sāmaññaphalaṃ puṭṭho samāno akiriyaṃ byākāsi."

[26] D. I, p. 54, trans. p. 61, "Natthi hetu, natthi paccayo...ahetū apaccayā...Natthi attakāre, natthi parakāre, natthi purisakāre, natthi balaṃ, natthi vīriyaṃ, natthi purisathāmo, natthi purisaparakkamo."

[27]DA. pp. 43-44, "Makkhalīti tassa nāmaṃ. Gosālāya jātattā gosāloti dutiyaṃ nāmaṃ. Taṃ kira sakaddamāya bhūmiyā telaghaṭaṃ gahetvā gacchantaṃ-''tāta, mā khalī''ti sāmiko āha. So pamādena khalitvā patitvā sāmikassa bhayena palāyituṃ āraddho. Sāmiko upadhāvitvā dussakaṇṇe aggahesi. So sāṭakaṃ chaḍḍetvā acelako hutvā palāyi. Sesaṃ pūraṇasadisameva."

[28] A. I Makkhali Vagga, p. 33 trans. pp. 23-24, "...ekapuggalampi samanupassāmi yo evaṃ bahujana-ahitāya paṭipanno bahujanaasukhāya, bahuno janassa anatthāya ahitāya dukkhāya devamanussānaṃ yathayidaṃ...Makkhali moghapuriso...Micchādiṭṭhi paramāni...mahāsāvajjānī'ti...Seyyathāpi nadīmukhe khipaṃ uḍḍeyya bahūnaṃ macchānaṃ ahitāya dukkhāya anayāya byasanāya...makkhali moghapuriso manussakhippaṃ maññe loke uppanno bahūnaṃ sattānaṃ ahitāya dukkhāya anayāya byasanāyā'ti."

[29] A. I Yodhājīvavaggo: pp. 286-287 trans. p. 177, "...kesakambalo tesaṃ paṭikiṭṭho akkhāyati. Kesakambalo..sīte sīto, uṇhe uṇho, dubbaṇṇo, duggandho, dukkhasamphasso... puthusamaṇabrāhmaṇavādānaṃ makkhalivādo tesaṃ paṭikiṭṭho akkhāyati...Makkhali...evaṃvādī evaṃdiṭṭhi - natthi kammaṃ, natthi kiriyaṃ, natthi vīriya'nti."

[30] D. I, p. 55 trans. p. 62, "natthi: dinnaṃ...yiṭṭhaṃ...hutaṃ... sukatadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, natthi ayaṃ loko...paro loko... Cātumahābhūtiko ayaṃ puriso, yadā kālaṅkaroti, pathavī pathavikāyaṃ...āpo āpokāyaṃ...tejo tejokāyaṃ...vāyo vāyokāyaṃ anupeti anupagacchati, ākāsaṃ indriyāni saṅkamanti...Bāle ca paṇḍite ca kāyassa bhedā ucchijjanti vinassanti, na honti paraṃ maraṇā'ti."

[31] M. II, pp. 141-42 trans. pp. 161, 168; D. I, pp. 123, 138, "...veyyākaraṇo lokāyata-mahāpurisa- lakkhaṇesu anavayo..."

[32] Thuật từ Cārvāka xuất hiện trong triết học Lokāyata vào thế kỷ 8 SCN trong tác phẩm của Kamalaśīla, triết gia Phật giáo. Thuật từ Cārvāka phái sinh từ gốc √carv có nghĩa là ăn và do đó một người được gọi là Cārvāka khi người đó ăn hết các mối quan tâm về luân lý và đạo đức (Carvante puṇyapāpadikaṁ vastujātaṁ). Theo quan kiến khác, Cārvāka là sự kết hợp của "Cāru" (ngọt ngào) và "vāk" (lời nói) và vì vậy nó có nghĩa lời nói ngọt ngào, vì Cārvāka dạy rằng khoái cảm là mục đích cuối cùng, cao tột của cuộc sống. Lokāyata, từ đồng nghĩa với từ Cārvāka có nghĩa là thường dân và hàm ý người có phẩm chất hạ liệt và không tinh tế. Có hai cách giải thích về danh xưng Cārvāka, nó được hiểu theo nghĩa hàm ẩn hơn là nghĩa biểu thị. Cārvāka bắt nguồn từ Caru và Vak, có nghĩa là "ngọt ngào hoặc dễ chịu" và "lời nói" tương ứng. Danh xưng này được đặt cho những người theo chủ nghĩa duy vật, bởi vì họ hay dùng những lời hoa mỹ, ngọt ngào, khả ái để qui hướng mọi người theo quan điểm của họ.

[33] D. I, p. 35, "Ittha' eke sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpenti."

[34] DA. I 2. Sāmaññaphalasuttavaṇṇanā p. 144, “Ajitoti tassa nāmaṃ. Kesakambalaṃ dhāretīti kesakambalo. Iti nāmadvayaṃ saṃsanditvā ajito kesakambaloti vuccati. Tattha kesakambalo nāma manussakesehi katakambalo. Tato paṭikiṭṭhataraṃ vatthaṃ nāma natthi. Yathāha - ‘‘seyyathāpi, bhikkhave, yāni kānici tantāvutānaṃ vatthānaṃ, kesakambalo tesaṃ paṭikiṭṭho akkhāyati. Kesakambalo, bhikkhave, sīte sīto, uṇhe uṇho, dubbaṇṇo duggandho dukkhasamphasso’ti.”

[35] D. I, p. 56 trans. p. 63, “Sattime kāyā: Pathavikāyo, āpokāyo, tejokāyo, vāyokāyo, sukhe, dukkhe, jīve…satta kāyā akaṭā akaṭavidhā animmitā animmātā vañjhā kūṭaṭṭhā esikaṭṭhāyiṭṭhitā. Te na iñjanti, na vipariṇamanti, na aññamaññaṃ byābādhenti, nālaṃ aññamaññassa sukhāya vā dukkhāya vā sukhadukkhāya vā. Tattha natthi hantā vā ghātetā vā, sotā vā sāvetā vā, viññātā vā viññāpetā vā. Yopi tiṇhena satthena sīsaṃ chindati, na koci kiñci jīvitā voropeti; sattannaṃ tveva kāyānamantarena satthaṃ vivaramanupatatī’ti.”

[36] D. I, p. 14, “Ekacce samaṇa-brāhmaṇā sassatavāda sassataṃ attānañ ca lokañ ca paññāpenti.”

[37] DA. 2. Sāmaññaphalasuttavaṇṇanā: p. 144, “…Sītudakapaṭikkhittako esa, vaccaṃ katvāpi udakakiccaṃ na karoti, uṇhodakaṃ vā kañjiyaṃ vā labhitvā karoti, nadiṃ vā maggodakaṃ vā atikkamma-‘‘sīlaṃ me bhinna’’nti vālikathūpaṃ katvā sīlaṃ adhiṭṭhāya gacchati. Evarūpo nissirīkaladdhiko esa.”

[38] D. I, p. 57 trans. p. 64, “Nigaṇṭho cātuyāmasaṃvarasaṃvuto hoti. …nigaṇṭho
sabbavārivārito…sabbavāriyutto…sabbavāridhuto…sabbavāriphuṭo…nigaṇṭho evaṃ cātuyāmasaṃvarasaṃvuto hoti; ayaṃ vuccati…nigaṇṭho gatatto ca yatatto ca ṭhitatto cā’ti.”

[39] Khi học phái Jaina biểu đạt: “Syāt” linh hồn không thường hằng và “syāt” linh hồn thường hằng. Họ không có ý rằng điều này là không chắc chắn, họ không ám chỉ rằng liệu linh hồn là thường hằng hay không thường hằng. Nhưng Jaina muốn thuyết minh linh hồn thường hằng ở phương diện này và linh hồn không thường hằng ở phương diện khác. Vì vậy từ “syāt” nghĩa là “theo phương diện nào đó”; “theo phương thức nào đó”; “theo nghĩa này”. Giáo nghĩa “syāt” được phát triển như là giáo thuyết qua bảy phương thức khẳng định *(saptabhaṅgi)*. Ví dụ câu tuyên thuyết “Cái bình này tồn tại/hiện hữu” *(ghaṭaḥ asti)*, có thể biểu đạt qua bảy phương thức như sau: (1) Theo cách này, cái bình tồn tại, (2) Theo cách này, cái bình không tồn tại, (3) Theo cách này, cái bình tồn tại và không tồn tại, (4) Theo cách này, cái bình không thể mô tả được

(avaktavya), (5) Theo cách này, cái bình tồn tại và không thể mô tả được, (6) Theo cách này, cái bình không tồn tại và không thể mô tả được, (7) Theo cách này, cái bình tồn tại, không tồn tại và không thể mô tả được.

[40] D. I, p. 27, "...Samaṇa-brāhmaṇā amarā-vikkhepikā tattha tattha pañhaṃ puṭṭha samānā vācā-vikkhepaṃ āpajjanti amarā-vikkhepaṃ."

[41] D. I, pp. 16-167; III. pp. 40-41, "Tapassī acelako...So sākabhakkho vā hoti, sāmākabhakkho, nīvārabhakkho, daddulabhakkho, haṭabhakkho, kaṇabhakkho...ācāmabhakkho vā hoti, piññākabhakkho, tiṇabhakkho, gomayabhakkho; vanamūlaphalāhāro yāpeti pavattaphalabhojī...So sāṇānipi dhāreti...kaṇṭakāpassaye seyyaṃ kappeti...vekaṭikopi hoti vikaṭabhojanānuyogamanuyutto..."

[42] A. I. Samaṇa Vagga: p. 229, "Adhisīla-sikkhā-samādānaṃ, adhicitta-sikkhā-samādānaṃ, adhipaññā-sikkhā-samādānaṃ."

[43] D. I, p. 170, "...Averaṃ abyāpajjaṃ mettacittaṃ bhāveti, āsavānañca khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati. Ayaṃ vuccati...bhikkhu samaṇo itipi."

[44] M. I, pp. 271-79, "Dhammā samaṇakaraṇā: hirottappenamha samannāgatā...Parisuddho no kāyasamācāro...vacīsamācāro...manosamācāro-nevattānukkaṃsessāma na paraṃ vambhessāmā'ti...parisuddho no ājīvo...indriyesu guttadvārā...cakkhunā rūpaṃ disvā...Sotena saddaṃ sutvā...ghānena gandhaṃ ghāyitvā...jivhāya rasaṃ sāyitvā...kāyena phoṭṭhabbaṃ phusitvā...manasā dhammaṃ viññāya...na nimittaggāhī nānubyañjanaggāhī...bhojane mattaññuno...Jāgariyaṃ anuyuttā caṅkamena nisajjāya āvaraṇīyehi dhammehi cittaṃ parisodhessāma...Satisampajaññena samannāgatā...vivittaṃ senāsanaṃ bhajati-araññaṃ rukkhamūlaṃ...abhijjhaṃ loke...byāpādapadosaṃ...thīnamiddhaṃ...uddhacca kukkuccaṃ...uddhacca-kukkuccā... vicikicchaṃ pahāya...pañca nīvaraṇe pahāya cetaso...paṭhamaṃ jhānaṃ...dutiyaṃ jhānaṃ...tatiyaṃ jhānaṃ...catutthaṃ jhānaṃ upasampajja viharati."

[45] Tattvārtha Sūtra 9.9, "Kṣutpipāsāśīto ṣṇadaṃśamaśakanāgnyārati strīcaryāni ṣadyāśayyākro ṣavadhayācanā'lābharo gatṛiṇasparśamalasatkārapuraskāraprajñā jñānādarśanāni."

[46] Tattvārtha Sūtra 9.19, "Anaśanāvamaudarya vṛttiparisamkhyāna rasaparityāga vivikta śayyāsana kāyakleśā bāhyaṃ tapaḥ."; see also

Pravacanasāra III.5, p. 365, “Jadajādarūvajādaṃ uppāḍidakesamaṃsugaṃ suddhaṃ/ rahidaṃ hiṃsādīdo appaḍikammaṃ havadi liṅgaṃ...”

[47] Tattvārtha Sūtra 9.20, “Prāyaścitta vinaya vaiyāvṛttya svādhyāya vyutsarga dhyānānyuttram.”; see also Pravacanasāra III.6, p. 365, “Mucchāraṃbhavimukkaṃ juttaṃ uvajogasuddhīhiṃ/liṅgaṃ ṇa parāvekkhaṃ apuṇabbhavakāraṇaṃ jeṇhaṃ.”

[48] D. III 25, p. 41, “...na kaḷopimukhā paṭiggaṇhāti, na eḷakamantaraṃ, na daṇḍamantaraṃ, na musalamantaraṃ, na dvinnaṃ bhuñjamānānaṃ, na gabbhiniyā...”

[49] D. III 25, pp. 42-43, “...tapassī tapaṃ samādiyati...so tena tapasā attamano hoti paripuṇṇasaṅkappo...tapasā attānukkaṃseti paraṃ vambheti...tapassiṃ lūkhājīviṃ kulesu na sakkaronti na garuṃ karonti na mānenti na pūjentī’ti, iti so issāmacchariyaṃ kulesu uppādetā...tapassino upakkileso hoti.”

[50] M. I, p. 280, ‘‘Kathañca...bhikkhu samaṇo hoti? Samitāssa honti pāpakā akusalā dhammā, saṃkilesikā, ponobbhavikā, sadarā, dukkhavipākā, āyatiṃ, jātijarāmaraṇiyā. Evaṃ kho...bhikkhu samaṇo hoti.”

[51] See D. I, p. 57, “...nigaṇṭho sabbavārivārito ca hoti, sabbavāriyutto ca, sabbavāridhuto ca, sabbavāriphuṭo ca.”

[52] A. III, pp. 276-77,‘‘Pañcahi...dhammehi samannāgato nigaṇṭho yathābhataṃ nikkhitto evaṃ niraye. Katamehi pañcahi? Pāṇātipātī hoti, adinnādāyī hoti, abrahmacārī hoti, musāvādī hoti, surāmerayamajjapamādaṭṭhāyī hoti.”

[53] Nanda Vaccha, Kisa Saṃkicca, Makkhāli Gosāla, những vị này sống lõa thể, sống phóng túng không theo lễ nghi, liếm tay cho sạch, đi khất thực không chịu bước tới, không nhận đồ ăn mang đến, không nhận đồ ăn đặc biệt nấu cho mình, không nhận mời đi ăn, không nhận đồ ăn từ nồi chảo, không nhận đồ ăn tại ngưỡng cửa, không nhận đồ ăn đặt giữa những cây gậy...; Xem M. I, pp. 238, 343 trans. pp. 298,421, “...nando vaccho, kiso saṃkicco makkhali gosālo...acelakā muttācārā hatthāpalekhanā, na ehi bhadantikā, na tiṭṭha bhadantikā, na abhihaṭaṃ na uddissakaṭaṃ na nimantaṇaṃ sādiyanti. Te na kumbhimukhā patigaṇhanti, na kaḷopimukhā patigaṇhanti, na eḷakamantaraṃ, na daṇḍamantaraṃ...”

[54] Sn. 381 [VRI. 383], ‘‘Ye kecime titthiyā vādasīlā, ājīvakā vā yadi vā nigaṇṭhā...”

[55] See M. II. 76. Sandakasuttaṃ.

[56] Đức Phật và Mahāvīra đều thuyết bài pháp đầu tiên tại Bārāṇasī.

[57] S. V, p. 421; M. III, p. 248, “…dukkhassa ariyasaccassa…dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ…dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ…dukkhanirodhagāminiṃ ariyasaccaṃ.”; M. III p. 251, “Katamañ…dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ? Ayam eva ariyo aṭṭhaṇgiko maggo seyyathīdaṃ: sammādiṭṭhi sammāsaṃkappo sammāvāca sammākammanto sammā ājāvo sammā vājāmo sammāsati sammāsamādhi.”

[58]A. III, p. 208, “…vaṇijjā upāsakena akaraṇīyā…maṃsavaṇijjā… akaraṇīyā ti”; M. III, p. 47, “Pāṇātipātaṃ pahāya pāṇātipātā paṭivirato hoti, nihitadaṇḍo nihitasattho lajji dayāpanno sabbapāṇabhūtahitānukampī viharati.”; D. III, p. 235, “…pāṇātipātā veramaṇī.”; Vin. IV, pp. 124-25; Pātimokkha, pp. 68-69, “61. Yo pana bhikkhu sañcicca pāṇaṃ jīvatā voropeyya pācittiyaṃ.”// “62. Yo pana bhikkhu jānaṃ sappāṇakaṃ udakaṃ paribhuñjeyya pācittiyaṃ.”

[59] Tattvārtha Sūtra 7.1, “Hiṃsā…viratir-vratam.”

[60] M. I, pp. 256-57, “…Sātissa nāma bhikkhuno… pāpakaṃ diṭṭhigataṃ uppannaṃ hoti: tathāhaṃ bhagavatā dhammaṃ desitaṃ ājānāmi yathā tadevidaṃ viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati, anaññanti…mā evaṃ āvuso sāti avaca, mā bhagavantaṃ abbhācikkhi. Nahi sādhu bhagavato abbhakkhānaṃ nahi bhagavā evaṃ vadeyya.”

[61]Dravya Saṃgraha 29, p. 49, “Āsavadi jeṇa kammaṃ pariṇāmeṇappaṇo sa viṇṇeo, bhāvāravo jiṇutto kammāravaṇam paro hodi.”

[62] Dravya Saṃgraha 36, p. 62, “Jahakāleṇa taveṇa ya bhuttarasaṃ kammapuggalaṃ jeṇa/ Bhāveṇa saḍadi ṇeyā tassaḍanaṃ chedi ṇijjarā duvihā.”

[63] Pravacanasāra III. 8-9, p. 365, “Vadasamidiṃdiyarodho locāvassayamacelamaṇhāṇaṃ/ khidisayaṇamadaṃtavaṇaṃ ṭhidibhoyaṇamegabhattaṃ ca// Ede khalumūlaguṇāsamaṇāṇaṃ jiṇavarehiṃ paṇṇattā/ tesu pamatto samaṇo chedovaṭṭhāvago hodi.”

[64] Y. Krishan. “Karma Vipāka”, p. 208.

[65]Dravya Saṃgaha Bhāṣya, pp. 94-06.

[66] A. I, p. 249 trans. p. 227, “…Yathāyaṃ puriso kammaṃ karoti tathā tathā taṃ paṭisaṃvediyatī’ti, evaṃ santaṃ, bhikkhave, brahmacariyavāso na hoti, okāso na paññāyati sammā dukkhassa antakiriyāya…”

[67] AN I, p. 249 trans. pp. 227-08, "...Ekacco puggalassa appamattakampi pāpakammaṃ kataṃ tamenaṃ nirayaṃ upaneti...puggalassa tādisaṃyeva appamattakaṃ pāpakammaṃ kataṃ diṭṭhadhammavedanīyaṃ hoti."

[68] A. I, p. 249 trans. pp. 227-08, "...Seyyathāpi...puriso loṇakapallaṃ paritte udakamallake pakkhipeyya...Aduñhi, bhante, parittaṃ udakakapallake udakaṃ, taṃ amunā loṇakapallena loṇaṃ assa apeyya''nti. Seyyathāpi...puriso loṇakapallakaṃ gaṅgāya nadiyā pakkhipeyya. Taṃ kiṃ maññatha, bhikkhave, api nu sā gaṅgā nadī amunā loṇakapallena loṇaṃ assa apeyyā''ti? ''No hetaṃ, bhante''. ''Taṃ kissa hetu''? ''Asu hi, bhante, gaṅgāya nadiyā mahā udakakkhandho so amunā loṇakapallena loṇo na assa apeyyo'ti.."

[69] A. I, p. trans. p. 203, "...Kammaṃ khettaṃ viññāṇaṃ bījaṃ taṇhā sineho."

[70] SN I, p. 71 trans. p. 98, "Ubho puññañca pāpañca...//Tañhi tassa sakaṃ hoti, tañca ādāya gacchati//Tañcassa anugaṃ hoti, chāyāva anapāyinī// Tasmā kareyya kalyāṇaṃ// nicayaṃ samparāyikaṃ// puññāni paralokasmiṃ// patiṭṭhā honti pāṇinan ti."

[71] D. III, pp. 145-06 trans. pp. 442, "...kusalesu dhammesu avatthitasamādāno, kāyasucarite vacīsucarite manosucarite, dānasaṃvibhāge sīlasamādāne uposathupavāse matteyyatāya petteyyatāya sāmaññatāya brahmaññatāya kulejeṭṭhāpacāyitāya aññataraññataresu ca adhikusalesu dhammesu, so tassa kammassa katattā upacitattā ussannattā vipulantā kāyassa bhedā parammaraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjati..."

[72] Tattavārtha Sūtra 5.2-9, 39-40, "Jīvaśca dravyāṇi//nityāvasthitānyarūpaṇi//rūpiṇaḥ ākāśadekadravyāṇi//niṣkriyāṇi ca// asaṁkhyeyaḥ pradeśāḥ dharmādharmaikajīvā-nām//ākāśasyānantāḥ...// kālaśca//soanantasamayaḥ."

[73] M. I, pp. 8, 326 trans. pp. 27, 399-400, "...ayaṃ attā nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo sassatisamaṃ tatheva ṭhassatī'ti. Idaṃ vuccati... diṭṭhigataṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisaṃyojanaṃ."; "bakassa brahmuno evarūpaṃ pāpakaṃ diṭṭhigataṃ uppannaṃ hoti: idaṃ niccaṃ...dhuvaṃ...sassataṃ...kevalaṃ...acavanadhammaṃ...avijjāgato vata bho bako brahmā: yatra hi nāma aniccaṃyeva samānaṃ niccanti vakkhati, addhuvaṃyeva samānaṃ dhuvanti...asassataṃyeva samānaṃ sassatanti...akevalaṃyeva samānaṃ kevalanti...cavanadhammaṃ yeva samānaṃ acavanadhammanti vakkhati."

[74] M. I, pp. 138-39 trans. pp. 182-83; S. III, pp. 22-23 trans. pp. 654-55, “Rūpaṃ…vedanā…sannñña…sankhārā…vinnñānaṃ aniccaṃ//yad aniccaṃ taṃ dukkhaṃ// yaṃ dukkhaṃ tad anattā// yad anattā taṃ netaṃ mama neso haṃasmi na meso attā ti// Evam etaṃ yathābhūtam sammappañña daṭṭhabbaṃ…”

[75] Sn. 5. Cundasuttaṃ, 84. ‘‘Caturo samaṇā na pañcamatthi, Te te āvikaromi sakkhipuṭṭho; Maggajino maggadesako ca, magge jīvati yo ca maggadūsī.’’

[76] D. III, p. 233; A. II Rohitassa Vagga. 87: p. 86, “Cattārome…puggalā santo saṃvijjamānā lokasmiṃ…Samaṇamacalo, samaṇapuṇḍarīko, samaṇapadumo, samaṇesu samaṇasukhumālo.”

[77] A. II, p. 86, “Bhikkhu sekho hoti pāṭipado; anuttaraṃ yogakkhemaṃ patthayamāno viharati.”

[78] DA. III 33. Saṅgīti-sutta-Vāṇṇanā: p. 1025, “So sotāpanno ti veditabbo. ..Acalasaddhāya samannāgato ti samaṇamacalo…Idhekacco puggalo tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā’ti vitthāro.”

[79] A. II, p. 87, “Bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati, no ca kho aṭṭha vimokkhe kāyena phusitvā viharati.”

[80] DA. III 33. Saṅgīti-sutta-Vāṇṇanā: pp. 1025-26, “Rāgadosānaṃ pana tanubhūtattā sakadāgāmī samaṇapadumo nāma…puggalo sakideva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhassantaṃ karoti, ayaṃ vuccati puggalo samaṇapadumo’ti.”

[81] A. II, p. 87, “Bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati, aṭṭha ca vimokkhe kāyena phusitvā viharati.”

[82] DA. III 33. Saṅgīti-sutta-Vāṇṇanā: p. 1026, “Rāgadosānaṃ abhāvā khippameva pupphissatīti anāgāmī samaṇapuṇḍarīko nāma… puggalo pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ…ayaṃ vuccati puggalo samaṇapuṇḍarīko’ti.”

[83] A. II p. 88, “Catunnaṃ jhānānaṃ ābhicetasikānaṃ diṭṭhadhammasukhavihārānaṃ nikāmalābhī hoti akicchalābhī akasiralābhī, āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.”

[84] M. I, p. 64; DA. III 33. Saṅgīti-sutta-Vāṇṇanā: p. 1026, “Arahā pana sabbesampi ganthakārakilesānaṃ abhāvā samaṇesu samaṇasukhumālo nāma... Idhekacco āsavānaṃ khayā...upasampajja viharati. Ayaṃ vuccati puggalo samaṇesu samaṇasukhumālo’ti.”

[85] D. I, pp. 78-85; trans. pp. 81-86; Visudhimagga, XII-XIII.

[86] Có năm hạng người này sống ở rừng; (1) Hạng đần độn ngu si sống ở rừng; (2) hạng ác dục, (3) hạng ác tánh; (4) hạng kiêu mạn loạn tâm; (5) hạng ở rừng vì được nghe Thế Tôn và các đệ tử Phật tán thán; hạng vì thiểu dục tri túc, vì đoạn giảm, vì viễn ly, vì cầu thiện hành này sống ở rừng. Trong năm hạng người sống ở rừng, hạng sống ở rừng vì thiểu dục tri túc, đoạn giảm, viễn ly, cầu thiện hành, hạng người này là đệ nhất, là tối thắng, là thượng thủ, là tối thượng, là tối diệu; tương tự như thế đối với những hạng người mặc y phấn tảo, sống dưới gốc cây, nghĩa địa, v.v. Xem A. III, p. 219 trans. I, pp. 801-802, “Pañcime bhikkhave āraññakā. Katame pañca: Mandattā momuhattā...Pāpiccho icchāpakato...Ummādā cittakkhepā...Vaṇṇitaṃ buddhehi buddhasāvakehiti...Appicchataṃ yeva nissāya, santuṭṭhiṃ yeva nissāya, sallekhaṃ yeva nissāya, pavivekaṃ yeva nissāya, idamaṭṭhitaṃ yeva nissāya āraññako hoti...Imesaṃ kho bhikkhave pañcannaṃ āraññakānaṃ yvāyaṃ āraññako appicchataṃ yeva nissāya, santuṭṭhiṃ yeva nissāya, sallekhaṃ yeva nissāya, pavivekaṃ yeva nissāya, idamaṭṭhitaṃ yeva nissāya, āraññako hoti, ayaṃ imesaṃ pañcannaṃ, āraññakānaṃ aggo ca seṭṭho ca mokkho ca uttamo ca pavaro ca... paṃsukulikā... rukkhamūlikā... sosānikā...”

[87] Các ác, bất thiện pháp và tham dục đồng nghĩa với cấu uế của tâm...phẫn nộ, hiềm hận, giả dối, não hại, tật đố, xan lẫn, man trá, phản bội, ngoan cố, bồng bột nông nổi, mạn, tăng thượng mạn, kiêu và phóng dật là ác pháp...gian ngụy, xảo trá, khi cuống, trạo cử, kiêu mạn, dao động, lắm lời, tạp thoại, không hộ trì các căn, không tiết độ trong ăn uống, không chú tâm cảnh giác, không tha thiết với hạnh Sa-môn, không nhiệt thành tôn trọng Phật pháp, ưa sống sung túc, biếng nhác, dẫn đầu về đọa lạc, chối bỏ trọng trách sống viễn ly, giải đãi không tinh tấn, lãng quên không chú niệm, không định tâm, tâm tán loạn, liệt tuệ, đần độn...Tham dục, tà tham, sân, phẫn, hận, hư ngụy, não hại, tật đố, xan tham, man trá, khi cuống, ngoan cố, cấp tháo, quá mạn, kiêu, phóng dật là cấu uế của tâm...”; Xem M. I, pp. 27, 16, 32, 36-37; trans. pp. 34-35, 55, 61-62, “Pāpakānaṃ kho etaṃ...akusalānaṃ icchāvacarānaṃ adhivacanaṃ yadidaṃ aṅgaṇanti...lobho...doso ca pāpako...kodho...upanāho...makkho...paḷāso...issā...maccherañca...māyā...sāṭheyyañ ca pāpako...saṭhā māyāvino keṭubhino, uddhatā unnaḷā capalā mukharā vikiṇṇavācā indriyesu aguttadvārā bhojane amattaññuno jāgariyaṃ ananuyuttā

sāmaññe anapekkhavanto sikkhāya na tibbagāravā bāhulikā sāthalikā okkamane pubbaṅgamā paviveke nikkhittadhurā kusītā hīnaviriyā muṭṭhassatī asampajānā asamāhitā vibbhantacittā duppaññā elamūgā…abhijjhāvisamalobho…Byāpādo… Kodho… Upanāho… Makkho… Paḷāso… Issā… Macchariyaṃ…Māyā…Sāṭheyyaṃ…Thambho…Sārambho…Māno…Atimāno…Mado…P cittassa upakkileso.

[88] Dhammapāda v. 9.